TRADUCCIÓN DEL FRANCÉS

DE

ANTONIO FONTAINE ALDUNATE

PRINTED IN CHILE

[illegible].—Imprenta Chile, Morandé 767.—Santiago

Mons. MICHEL d'HERBIGNY

VLADIMIR SOLOVIEV

EL NEWMAN RUSO

OBRA PREMIADA POR
LA ACADEMIA FRANCESA

EDITORIAL DIFUSION CHILENA S. A.
ROSAS 1080 — SANTIAGO

Es propiedad.
Inscripción N.º 10732.
Copyrigth by Editorial Difusión S. A.
Santiago de Chile, 1945.

EN la pléyade ilustre de pensadores y escritores rusos, Vladimir Soloviev ocupa un lugar único. Nacido en la mitad del siglo pasado, sus cuarenta y siete años de vida aparecen como un destello portentoso de sabiduría e inteligencia. A la edad de veintiún años era nombrado profesor de filosofía de la Universidad de Moscú y dictaba su primer curso sobre: "La Metafísica y la ciencia positiva". La audacia de sus ideas, junto con arrebatar la admiración de la juventud, movió en su contra una fuerte resistencia que acabó por excluirle de la cátedra. Pero si moría el maestro, brotaba el escritor, y esta segunda etapa de Soloviev fué aún más fecunda y brillante. Poeta, crítico, pensador, teólogo, abarca con maestría todos los temas y ninguno le atrae más que el referente al destino religioso de su pueblo. Fiel al concepto de que la "idea de una nación no es lo que ella piensa de sí misma en el tiempo, sino lo que Dios piensa de ella en la eternidad", encara el providencial significado de la

patria en su obra "Rusia y la Iglesia Universal", que es quizás el más extraordinario intento hasta ahora emprendido de una teología de la historia. Hombre de clarividencia profética, afirmaba en 1890 que las desviaciones impuestas por la educación oficial o por la impiedad de sus enemigos a la mayoría de los estudiantes rusos, conduciría al país a la más tremenda de las catástrofes. Y en 1900, año de su muerte, pronosticaba dos desastres sucesivos de las armas rusas, el primero en una guerra contra el Japón y el segundo en una guerra mundial, tras la cual su patria se hundiría en la más atroz y anti-religiosa de las revoluciones. El portentoso cumplimiento de estas dos profecías hace aún más impresionante la tercera que él se atrevió a formular, y que anuncia el renacer religioso de su tierra y su definitiva unión con la cristiandad occidental para llevar a cabo su pleno destino histórico.

De los diversos estudios publicados sobre Vladimir Soloviev, éste, que por primera vez aparece en lengua española, es de los más enjundiosos y exactos. Su autor, Monseñor Michel d'Herbigny, Obispo titular de Iloun y Presidente de la Comisión Pontificia Pro-Rusia, aparte de sus dotes literarias laureadas por la Academia francesa, es uno de los más cultos eslavistas, y su penetración del mundo europeo oriental le capacita como a pocos para abordar el tema. Aunque aparecida la obra en 1911, es decir, antes del advenimiento del bolchevismo, mantiene ella una invariable actualidad, puesto que la vida y la época de Soloviev resultan el mejor introito para una comprensión certera del drama ruso de nuestro tiempo.

CAPITULO PRIMERO

NEWMAN Y SOLOVIEV

CONTRASTES Y ANALOGÍAS

A primera vista, todo parece contraste entre el gran cardenal inglés y el pensador que hemos llamado un Newman ruso.

Un poco más de atención permite reunir en dos puntos principales la oposición de sus actitudes: Soloviev no perteneció jamás al clero, ni antes de su adhesión pública a los dogmas católicos ni después; y nunca tampoco sus compatriotas supieron a ciencia cierta si las ceremonias litúrgicas le habían abierto oficialmente las puertas de la Iglesia Romana.

Estaba persuadido por lo demás, que estas puertas jamás le habían estado herméticamente cerradas. Se tran-

quilizaba pensando que ellas habían estado siempre entreabiertas para todos los eslavos, puesto que las excomuniones históricas afectaban a Constantinopla y no a Rusia.

Así por ejemplo, escribía en 1888: "Rusia no está formal y regularmente separada de la Iglesia Católica: se encuentra, a este respecto, en un estado indeciso y anormal, eminentemente favorable a la obra de la reunión. Las doctrinas falsas y anticatólicas, que se enseñan en nuestros seminarios y en las academias teológicas, no tienen ningún carácter obligatorio para el cuerpo de la Iglesia rusa y no afectan en absoluto la fe del pueblo. El gobierno eclesiástico de Rusia, ilegítimo, cismático y anatematizado *(lata sententia)* por el tercer canon del séptimo concilio ecuménico, está formalmente rechazado por una porción considerable de ortodojos rusos (los viejos creyentes) y no lo soportan los demás sino a la fuerza y a falta de otro mejor. Injustamente se imputa al pueblo ruso el césaro-papismo que lo oprime y contra el cual nunca ha cesado de protestar. Los Pobédonostsev y los Tolstoi representan tan poco a Rusia como los Floguet, los Goblet y los Freycinet representan a Francia" (1).

Soloviev se apoyaba manifiestamente en la actitud de Monseñor (más tarde cardenal) Vannutelli, en la época de su legación en Moscú, en 1883.

También según él, sólo dos pasos bastaban a un fiel ruso para franquear el umbral del catolicismo: repudiar

---

(1) *Protesta contra una correspondencia de Cracovia*, *El Universo*, 18 a 22 de septiembre de 1888.

manifiestamente las pretensiones anticanónicas del Santo Sínodo; y someterse claramente a la jurisdicción y a la autoridad infalible del Papa, sucesor de Pedro.

Lo demás, estimaba él, en las circunstancias actuales y en tanto que el rito eslavo unido, prohibido por el Gobierno ruso, puede constituirse jerárquicamente en el imperio, lo demás sería una doble falta: una desobediencia a las leyes pontificias que prohiben latinizar a los orientales y una cooperación escandalosa a las calumnias que atribuyen a Roma una hostilidad permanente contra las santas y tradicionales liturgias de Oriente.

Soloviev murió bruscamente, deseoso hasta el fin de que los ortodojos rusos fueran autorizados para someterse inmediatamente a la Santa Sede, sin que les fuera impuesta o aún permitida ninguna formalidad canónica.

II

Semejante reserva es muy discutible sin duda; pero al menos en nada se parece a las tímidas vacilaciones de Pusey. La profesión de fe no deja duda alguna en Soloviev: es completa como la de Newman.

Las angustias del alma que le prepararon y los ostracismos que la siguieron recuerdan las pruebas del "fellow" de Oxford. Los mismos prejuicios contra el papismo, disipados por la misma lealtad religiosa, por el mismo deseo de ver la luz, por la misma voluntad de cumplir todo lo que Dios quisiera: y también iguales dolores por tener que abandonar la instrucción de oyen-

tes muy amados, los parroquianos de Santa María de Oxford para el uno y para el otro los estudiantes de Petersburgo.

¿Cómo analizar las semejanzas más íntimas y verdaderamente maravillosas de estas dos almas? Almas de filósofos poetas y de teólogos intuitivos, almas de artistas y de eruditos, almas muy amantes y muy puras, seductoras.

Sus gustos parecen idénticos. La Escritura y los Padres —San Agustín en particular—, la historia eclesiástica y la filosofía de las evoluciones religiosas en la humanidad, la ascensión del conocimiento humano hasta Dios y los deberes cuotidianos de la piedad, he aquí el objeto común de sus estudios y de sus obras.

Ambos, aún antes de su conversión, amaron la castidad hasta hacer voto de celibato perpetuo (1); ambos, amaron a Jesucristo hasta romper, para seguirlo a cualquier parte, con las amistades más puras; ambos amaron la Iglesia universal y su patria hasta ofrecerse como víctimas para obtener que un día se unieran la una a la otra.

---

(1) Hacia los dieciocho años, Soloviev pensaba todavía en el matrimonio. Su resolución definitiva fué tomada a los veinte años, más temprano que la de Newman.

A la edad de veintidós años, ya profesor célebre, fué enviado a Londres por un año por su Gobierno. Días después de su llegada escribía a su madre: "Aquí no hay enfermedades, salvo naturalmente la enfermedad francesa; pero esto, dadas las costumbres que Ud. me conoce, no ofrece peligro para mí". *(Correspondencia*, II, pág. 6).

III

Las almas se transparentan en los cuerpos, ellas moldean la expresión de las fisonomías. Los que conocieron a Newman en su juventud ¿no habrán encontrado algunos de sus rasgos en un boceto trazado por el vizconde de Vogüé? Este fijó las impresiones que experimentó cuando encontró a Soloviev por primera vez; fué en El Cairo donde M. de Lesseps, en 1876: el viajero ruso tenía entonces veintitrés años: "Una de aquellas figuras que no se olvidan cuando uno las ha visto una vez: rasgos hermosos y regulares en un rostro flaco y pálido, sumido en largos cabellos ensortijados y devorado por grandes ojos admirables, penetrantes y místicos; un pensamiento apenas vestido de un poco de carne, el modelo en que se inspiraban los monjes ilustradores para pintar el Cristo eslavo, que ama, medita y sufre, sobre los viejos iconos... Dialéctico soñador, cándido como un niño, complejo como una mujer, emocionante, seductor, indecible" (1).

Medio siglo más tarde se podía "ver pasar por las calles de Oxford a un joven *clergyman* muy sencillo de apariencias, que viste un traje de largos faldones a menudo bastante usado, el cuerpo inclinado, delgado, pálido, con grandes ojos brillantes, de aspecto un tanto frágil y enfermizo, que anda generalmente a paso rápido, absorbido en su meditación o en una charla con algún compañero" (2).

---

(1) Loc. cit.

(2) Thureau-Dangin. *La renaissance catholique en Angleterre au XIXe*, I, pág. 30.

Verdaderamente este inglés tenía alguna semejanza con el ruso que M. Eugène Tavernier saludaba en 1888 en París, en los salones de la princesa de Sayn-Wittgenstein: "Muy alto, delgadísimo . . ., ojos magníficos, prodigiosamente dulces, límpidos y profundos, luminosos a pesar de la miopía . . .; modales humildes y casi tímidos, con un incomparable acento de audaz y obstinada energía; una voz matizada, plena de sonoridades brillantes, graves o acariciadoras . . . Los rasgos del espíritu francés le calzaban tan bien como a un parisino" (1).

La vida de Soloviev fué mucho más breve que la de Newman: suponed que Newman hubiera muerto en la época de su retiro a Littlemore. Pero su influencia en Rusia no se compara a la de ningún otro.

Durante su vida "muchos decían, unos por burla, otros en serio: es un profeta; ¡su doctrina y su vida son las de un profeta! Sí, en verdad, los servicios que nos prestó son los de un profeta. Y en su patria, donde al principio fué incomprendido y satirizado, no cesa de apreciársele más y más" (2).

Esta apreciación de M.-S. N. Boulgakov, verdadera ya en 1903, se justifica mucho más todavía, diez años

---

(1) Loc. cit.

(2) Questions de Philosophie et de Psychologie, 1903. (Número especial consagrado por la revista a Soloviev con discursos de los profesores A. Th. Koni, S. M. Loukianov, del arcipestre Rojestvenski...).

después de la muerte de Soloviev. La influencia de sus obras ha modificado profundamente en su patria la dirección de las corrientes filosóficas y religiosas, y su autoridad crece día a día.

Pero antes de reaccionar tan poderosamente sobre su medio, él se había dejado impresionar y modelar primero por el ambiente. Para presentarlo con todo su relieve, deberemos situarlo pues en lo que le rodea y recordar a grandes rasgos las tendencias dominantes del pensamiento ruso entre 1850 y 1880.

De allí podrá surgir a plena luz la originalidad de Soloviev, dentro del marco de acontecimientos providenciales que lo formaron; el estudio de su personalidad muy caracterizada revelará la importancia histórica de su obra y tal vez arrojará alguna luz sobre el futuro probable del movimiento que él comenzó.

Para describir el ambiente ruso entre 1850 y 1880, nos inspiraremos en el propio Soloviev. Trató a menudo este tema, sobre todo en los quince capítulos de la *Cuestión nacional en Rusia* y en numerosos artículos de revista, como el *Ideal nacional ruso, La esfinge histórica, Bizantinismo y Rusia* (1).

Sus apreciaciones fueron muy discutidas en el momento en que las publicaba. El las mantuvo sin embargo.

Los prejuicios y el detalle menudo de los acontecimientos velaban a muchos espíritus la verdad de una síntesis independiente. Tal vez por ciertos rasgos sor-

(1) T. V, p. 1-368, 389, 458, 513.

prenderá aún ahora a algunos rusos. Deben observar, sin embargo, que las páginas que siguen no expresan la sistematización preconcebida de un extranjero, sino que resumen los juicios de un pensador ruso. Su patriotismo está ahora fuera de dudas. La severidad misma de sus juicios hará resaltar los progresos ya realizados por la Rusia contemporánea.

CAPITULO SEGUNDO

EL AMBIENTE RUSO

Dos influencias: Tolstoi y Tchadaiev. Las luchas de los partidos.

I

EL primer ensayo (1) de Soloviev data de 1873. Ese año de 1873 es el centro de una época en que Rusia cosechó muchos éxitos en su política extranjera, pero comenzó a perder muchas de sus energías vitales en las discordias interiores.

El emperador de Alemania acababa de ser recibido solemnemente en San Petersburgo, y su sobrino, el zar Alejandro II había felicitado públicamente al vencedor

(1) La evolución mitológica en el antiguo paganismo, t. I, p. 1-25.

de Sedán por haber creado un nuevo imperio: los malos días de Crimea estaban bien vengados. Después del último aplastamiento de Polonia, en víspera de las insurrecciones cristianas que libertarían del yugo turco a los eslavos del Sur, Rusia sentía que dominaba en Oriente como Alemania en Occidente; había reconquistado ante el extranjero su prestigio diplomático y militar.

Por el contrario, los síntomas inquietantes se multiplicaban y se agravaban en el interior. La influencia de Tolstoi había revelado a los individuos y a las muchedumbres sus secretos descontentos. Sus libros no habían inoculado el mal, pero permitían a cada lector reconocerlo en sí mismo y constatarlo en los demás: en tiempos de epidemia la simple descripción de las enfermedades contagiosas contribuye a propagarlas. Una obra de medicina puede convertirse entonces en un peligro para las imaginaciones débiles. Tal fué lo que hizo la obra de Tosltoi: exasperó el sentimiento de los dolores individuales o aún los provocó, sugestionando las conciencias. Cada cual pensó que sufría puesto que todos sufrían; cada cual se apiadó de su propia suerte: ¿acaso el conde no lloraba sobre la desgracia rusa?

No obstante, no hay que exagerar. M. Radlov, el venerable amigo de Soloviev, no temió escribir en sus *Notas biográficas sobre Soloviev* (1): "Tolstoi contribuyó ciertamente a restringir en Rusia la influencia del materialismo y a desarrollar el interés por las cues-

(1) Introducción del volumen noveno, p. XLIII.

tiones religiosas". De buena gana subscribiríamos ese juicio; veremos en efecto, al estudiar la formación de Soloviev, cómo él mismo se intoxicó al principio por la acción, mucho tiempo dominante en Rusia, de los materialistas alemanes; las almas descuidaban totalmente el pensamiento religioso, y el clero permanecía indiferente. Sobre los espíritus envenenados y los corazones lánguidos, las novelas de Tolstoi podían obrar pues como contraveneno y como fermento.

El mal del anticristianismo se desarrolló sin embargo bajo el nombre de Tolstoi.

Sin duda, el "convertido" de Iasnaia Poliana, ante el cual se arrodillan tantos occidentales, no impresiona tanto a sus compatriotas. Algunas de sus creaciones les parecen más directamente irreales y quiméricas.

A menudo creemos tal vez que el gran novelista personifica todas las almas rusas: sus héroes y sus gestos simbolizarían exactamente las psicologías individuales y las realidades sociales; las paradojas de su Evangelio, edificadas sobre nubes de contornos fantásticos, construirían en una síntesis poderosa la ciudad ideal que sueña todo el pensamiento eslavo, grandioso o ingenuo, simplista o refinado. La élite intelectual de San Petersburgo y de Moscú no comparte todos nuestros entusiasmos. Reconoce en Tolstoi los sacrificios generosos del hombre y los méritos del escritor, admira la nitidez dolorosa de sus pinturas, la precisión de sus análisis, la limpidez de su estilo; pero, al menos hoy día, discute al pensador, condena sus teorías, combate su influencia.

Esta resistencia no existía en 1873. ¿Y quién podrá decir todos los efectos deprimentes del tolstoísmo, tanto

más temible cuanto que estaba justificado por hechos reales?

Los abogados modernos de Rusia nos dicen que este octogenario no encarna toda Rusia, y es verdad. Es ruso, sus personajes también lo son (1). Los Karataiev, los Gricha, los Vronsky están pintados del natural, pero hay otros que sólo se les aproximan. El soplo de Tolstoi no habría pues creado más que una corriente accidental, como el nihilismo, y sería deformar el imperio ruso el contemplarlo entero en las psicologías del gran visionario: ¡esto equivaldría a observarlo con telescopio fijando el objetivo sobre el humo de las bombas terroristas! Merecemos más.

Este abogado ruso habría sido ciertamente inexacto en el período turbulento que va de 1860 a 1895. Entonces sí que las conciencias individuales y la sociedad parecían no discernir el bien y el mal. Poco faltaba para que las identificara.

En 1830, un pensador muy original, verdadero precursor de Soloviev, el célebre Pedro Tchadaiev (1794-1856) había presentido esta desgracia. Escribía en una carta fechada en Necrópolis (Moscú), el 1.º de diciembre de 1829: "Un cierto aplomo, un cierto método del espíritu, una cierta lógica nos faltan a todos. El silogismo de Occidente nos es desconocido. Hay algo más que frivolidad en nuestras mejores cabezas. Las mejores

---

(1) Estas líneas estaban publicadas antes de la muerte de Tosltoi; ¿no se han confirmado acaso con los conflictos que señalaron sus últimos momentos y sus funerales?

ideas por falta de ligazón o de consecuencia, estériles deslumbramientos, se paralizan en nuestros cerebros" (1). Y en otra parte decía: "Es el aturdimiento de una vida sin experiencia y sin previsión, que no se relaciona con otra cosa que con la existencia efímera del individuo separado de la especie... En nuestras cabezas no hay nada de general; todo en ellas es individual, todo flotante e incompleto" (2).

Juicios hiperbólicos, como todas las sátiras, apoyados sin embargo en un fundamento verdadero. En efecto, hasta el último cuarto del siglo XIX, pareció que la reflexión rusa no podía germinar en el suelo ruso. Hasta entonces la filosofía era desconocida en Rusia, y esta falta de cultura general deja el campo libre a todas las hierbas locas. Dieta o envenenamiento, he aquí el dilema para todas las inteligencias.

Y no era el filosofismo del siglo XVIII el que podía remediar el mal. Contenía demasiado poca filosofía. Aún este poco fué para las almas rusas un producto extranjero: no salía de ellas, no penetró en ellas.

Los mismos vicios redhibitorios tenía la seudo-escolástica de los seminarios ortodojos. Sacada de los lamentables manuales de las escuelas alemanas de 1730, se había empobrecido más todavía con la expulsión de todo lo que podía darle son católico o demasiado clara-

---

(1) *Œuvres choisies*, editadas por Gagarin, S. J. París, Franck, 1862, p. 23.

(2) *Ibid.*, p. 24.

mente protestante (1). Ningún elemento ruso había completado esta doctrina trunca: ningún esfuerzo de adaptación la hacía asimilable. No era más que un manual latino, incomprensible y aburrido. La escolástica fué presentada en Rusia sólo por esta caricatura. Se comprende así el desprecio en que ha caído y en que permanece hoy para los espíritus más distinguidos de Rusia.

Filosofía se había convertido pues en sinónimo de incoherencia. En estas condiciones, su misma sombra debía perecer. Y en efecto se desvaneció. El desaparecimiento progresivo terminó con la reforma de 1840 que substituyó al latín por el ruso en la enseñanza de la filosofía. Quedó la palabra, continuó figurando en los programas y nadie notó su desaparecimiento. Mas, ¿hubo de hecho desaparición? ¿Había sido alguna vez otra cosa que una palabra la filosofía, en la antigua Rusia?

Muy pocos espíritus discernían el peligro de esta instrucción que llenaba los cerebros sin fortificar las inteligencias. Palabras sabidas de memoria, hechos yuxtapuestos, catálogos bien ordenados, pero nada de reflexión humana... Y el menor choque provoca una explosión en los depósitos de pólvora inestable y sin cohesión.

Tchadaiev escribía: "¿Dónde están nuestros sabios? ¿Dónde nuestros pensadores? ¿Quién ha pensado alguna vez entre nosotros, quién piensa hoy día por nosotros?" (2). Era pesimista cuando escribía: "Tenemos

(1) En manuales "ortodojos" del siglo XVIII hay páginas enteras que reproducen a la letra los pasajes más heterodojos de los teólogos protestantes.

(2) Loc. cit., p. 26.

un no sé qué en la sangre que rechaza todo progreso verdadero. En fin, nosotros no hemos vivido, nosotros no vivimos sino para servir como una gran lección a las lejanas posteridades que poseerán inteligencia" (1). Pero tal vez dejaba de exagerar cuando decía a sus contemporáneos: "Solitarios en el mundo, nada hemos dado al mundo, nada hemos enseñado al mundo; no hemos vertido una sola idea en la masa de las ideas humanas; en nada hemos contribuído al progreso del espíritu humano y todo lo que nos ha venido de ese progreso, lo hemos desfigurado. Desde el primer instante de nuestra existencia social, nada ha emanado de nosotros para el bien común de los hombres; ni un pensamiento útil ha germinado en el suelo estéril de nuestra patria; ni una verdad grande ha sido lanzada por nuestro ambiente; no nos hemos dado el trabajo de imaginar nada nosotros mismos, y, de todo lo que los demás han imaginado nosotros no tomamos sino las apariencias engañadoras y el lujo inútil" (2).

Por una indiscreción, estas páginas cayeron en manos de Nicolás I. Las consecuencias fueron terribles. Al margen del manuscrito el Zar puso estas palabras: "¿Está loco?" El mundo de los cortesanos asintió. Tchadaiev perdió inmediatamente el ejercicio de todos sus grados y empleos. Además, un médico de palacio fué encargado

---

(1) Ibid., p. 28.

(2) Tchadaiev, *ibid.*, p. 27. Esta severidad estaba inspirada por un ardiente patriotismo: "No sé amar a mi país con los ojos cerrados, la frente gacha, la boca cerrada... Quiero a mi país, pero creo que el tiempo de los amores ciegos ya pasó, que hoy día ante todo uno debe a su patria la verdad" *(Ibid.*, p. 145).

de visitarlo cada día "para observar el estado mental del ilustre alucinado".

El conde se vió reducido a componer la *Apología de un loco* que quería dirigir al emperador. Bajo el golpe de la prueba ,el anciano discípulo de Schelling meditó largamente sobre el cristianismo. Las hermosas páginas que escribió entonces sobre la influencia universal de Jesucristo y de su obra contribuyeron sin duda a despertar pensamientos y sentimientos católicos en el alma de un joven admirador, el príncipe Gagarin. Este último, convertido y hecho jesuíta, preparó la rehabilitación de su maestro publicando las *Obras escogidas* de este primer pensador ruso.

La rehabilitación está hoy día acabada. Aquel cuyo grito de alarma había hecho sonreir como las voces de un insensato es estudiado por la Rusia actual, admirado, honrado casi como un profeta (1).

El pensamiento de Soloviev tenía muchas analogías con el de Tchadaiev. A menudo se inspiró en él, pero para completarlo, precisarlo y superarlo. Soloviev se preocupó siempre de síntesis y de conclusiones. Tchadaiev se contentó con exponer sus intuiciones, a veces notables, sobre la filosofía de la historia. Sólo señalaremos dos o tres ejemplos en que sirvió de modelo a Soloviev.

Sobre la dignidad del pensamiento antes y después de Jesucristo, escribía: "Nada tan simple como la enorme gloria de Sócrates, el único hombre que el mundo

(1) Tchadaiev, por Herschensonh, San Petersburgo, 1908.

antiguo vió morir por una convicción. Este ejemplo único del heroísmo de la opinión debió sorprender extrañamente, en efecto, a esos pueblos (griegos materialistas). Mas para nosotros que hemos visto a poblaciones enteras dar su vida por la causa de la verdad, ¿no es acaso locura asombrarnos como ellos?" (1).

En 1898, Soloviev dirá: "Sócrates agotó en su muerte la fuerza moral del puro hombre. Para llegar más arriba y más lejos, se necesitaba más que un hombre; se necesitaba Aquel que tiene el poder de resurrección para la vida eterna. La impotencia y la caída del "divino" Platón demuestran que el hombre es incapaz de hacerse superhombre por el pensamiento, el genio y la voluntad moral; se necesita un Dios-hombre" (2).

Tchadaiev admiraba especialmente la influencia de Cristo entre los no-cristianos: "No podemos tener una idea clara de la gran obra de la redención, no podemos comprender nada del reino de Cristo, mientras no veamos la acción del cristianismo por dondequiera que el solo nombre del Salvador se pronuncie, en tanto que no concibamos su influencia, que se ejerce sobre *todos los espíritus* que, de cualquier manera, están en contacto con sus doctrinas" (3).

De allí, una conclusión universalista, "católica", que debió tener su influencia en la conversión del príncipe Gagarin, en la cual, a su vez Soloviev se inspiró vastamente. "Nada hace ver mejor el origen divino de esta

---

(1) Loc. cit., p. 105, nota 1.
(2) Soloviev, Drama vivido de Platón, t. VIII, p. 246-290.
(3) Tchadaiev, loc. cit., p. 110.

religión que ese carácter de universalidad absoluta que le permite insinuarse en las almas de todas las maneras posibles, apoderarse de los espíritus a pesar de ellos, dominarlos, subyugarlos, aún cuando ellos parecen resistirle más, introduciendo en la inteligencia verdades que antes no estaban en ella, haciendo experimentar al corazón emociones jamás sentidas, inspirándonos sentimientos que nos colocan, sin que nosotros lo sepamos, en el orden general" (1).

Así pues, con anterioridad a Soloviev, a quien sus conciudadanos llaman ahora el primer filósofo de Rusia, el conde Tchadaiev habría esbozado ya un ensayo autóctono de reflexión filosófica. Pero el precursor permaneció incomprendido: murió en 1856: el pensador que, sobrepasándolo, debía prepararle por fin lectores rusos, aquel lejano discípulo no tenía entonces más que cuatro años. En 1862, el profesor archimandrita Feodor (2) era hasta expulsado del clero por exhibir ideas coloreadas de Tchadaiev.

Después de Tchadaiev, al lado o en contra de Tolstoi, algunos novelistas, algunos poetas, algunos hombres sinceramente religiosos como Khomiakov, élite de la Rusia ortodoja a mediados del siglo XIX, meditaron también sobre las aspiraciones de las almas eslavas.

---

(1) Loc. cit., p. 39.

(2) Sobre la ortodoxia: páginas escogidas de A. M. Boukharev (exarchimandrita Feodor), editadas en 1906 por el Tserkovny Goloss.

Estas almas, muy pacíficas y uniformes en apariencia, son, por el contrario, muy inquietas y matizadas. Sus sentimientos oscilan en una especie de flujo y reflujo irregulares; las tempestades suceden bruscamente a prolongadas bonanzas. En ese pueblo, las cóleras de los individuos como los levantamientos de las muchedumbres son raras, pero bruscas y terribles: la raza no se ha despojado de un viejo fondo de barbarie y fanatismo.

Muchos observadores se han detenido en la superficie de las almas rusas. No han visto más que sus apatías resignadas, pero no han sondeado la profundidad de sus sentimientos ocultos. Y sin embargo, allí, en los subconscientes siempre móviles, allí es donde se elaboran las tempestades; allí es donde se realiza, sobre todo desde hace sesenta años, un movimiento constante, lentísimo en sus comienzos pero más marcado de año en año: el depósito secular de las tradiciones ancestrales se resbala, como arena movediza, bajo la presión de las corrientes venidas de Occidente. Ya ha sucedido, y varias veces, que de repente parece faltar todo punto firme, como si la casa no estuviera construida sobre roca...

Tales espectáculos invitan a filosofar.

Varios rusos lo han ensayado a fines del siglo XIX, y algunos con éxito legítimo, pero su influencia se ha limitado siempre a círculos bastantes restringidos.

Tan sólo el nombre de Vladimir Soloviev se ha agrandado maravillosamente. Pese a los ataques de los envidiosos, sobrepasa ahora a todos los demás y tiende a eclipsarlos.

II

El ambiente ruso durante largo tiempo opuso muchos obstáculos al prestigio y a la acción reformadora de Soloviev.

Hacia mediados del siglo XIX, los teóricos utilitarios o utopistas habían enrolado a las muchedumbres en dos ejércitos encarnizados el uno contra el otro. A pesar de las advertencias de algunos prudentes, los dos programas se contradecían, extremistas ambos, absolutos e intransigentes: uno pretendía copiar a Occidente, el otro quería mantener las tradiciones nacionales. De allí sus nombres: *occidentalistas* y *eslavófilos*.

El programa de los eslavófilos se resumía entonces en dos negaciones: no tener nada de común con Occidente, no desprenderse de ninguna rutina. En religión, pues, como en política, un soberbio aislamiento; para la enseñanza como para la legislación, inmovilidad absoluta. El partido se decía nacionalista. Imponía a todos sus adeptos, sino la fe, al menos, en virtud de la divinización del pasado, la lucha por la "ortodoxia" nacional y anti-romana.

Algunos políticos clarividentes, algunos reformadores verdaderamente conscientes de los intereses de su patria, algunos cristianos sinceros habían otrora preconizado un programa enérgico, pero prudente, de transformaciones sociales y religiosas. Habrían deseado vivificar, sin violencia y mediante un progreso continuo, el pensamiento y la actividad nacionales por un contacto discreto con los mejores elementos de Occidente. Estos

importunos se convirtieron pronto en el blanco de los nacionalistas más estrechos.

Al comienzo del conflicto, la buena sociedad continuó reuniendo en los mismos salones a los hombres de pensamiento diverso. Pero poco a poco los caudillos más bulliciosos y violentos vencieron sobre los consejeros más moderados, y la arrastraron consigo.

Frente a los eslavófilos intransigentes, el partido adverso debía tender a excesos opuestos y a seguir a su vez a los apasionados y no a los prudentes. Estos se entristecieron; pero a partir de 1860, no fueron ya escuchados.

El programa del radicalismo "a la occidental" se hizo, en su género, tan simplista como el de los eslavófilos más fogosos. Exigía bajo pretexto de evolución y de progreso una confusión universal; bajo el color de positivismo, destrucciones y nivelaciones implacables en todos los terrenos: ¡no más *tchin*, no más Zar, no más imperio! Los organismos sociales serían substituídos en todas partes por los imperceptibles polvillos de las libertades individuales. Los iniciadores del movimiento occidentalista habían dicho con gran sabiduría: no más Iglesia puramente nacionalista, fatalmente sujeta al poder civil. Sus pretendidos herederos declaraban de manera absoluta: ¡no más Iglesia! Ya esos *jóvenes liberales*, doctrinarios o revolucionarios, condenaban todas las formas de cristianismo, combatían todas las manifestaciones y las influencias del espíritu cristiano, hasta erigían como dogma, en nombre del partido, la incompatibilidad de la ciencia y de la fe: el espíritu

moderno, moldeado por el positivismo, aplastaría fatalmente toda religión, pero sobre todo las religiones llamadas positivas.

Los eslavófilos se reclutaban principalmente entre los hombres de gobierno; tenían consigo la fuerza del Estado centralizado y la influencia de la Iglesia imperial; descontaban la pasividad legendaria de las masas eslavas.

Los liberales ocupaban casi todas las cátedras universitarias, instrumento en cualquier parte incomparable pero casi omnipotente en un país que proscribe toda otra manifestación libre del pensamiento. ¡Ellos eran la "Ciencia"! ¡Qué fuerza les daba estas palabras para explotar las aficiones, siempre un tanto frondistas, de una aristocracia que había frotado el Occidente, para solevantar la turbulencia de estudiantes laboriosos o gozadores, para arrastrar la vanidad carneril de una burguesía semiletrada!

Era fatal que la lucha se agriara tanto.

Los dos ejércitos se atacaban en escaramuzas cuotidianas. Sus jefes se odiaban a muerte, (la palabra no tiene nada de hiperbólico, salvo para algunos moderados que se contentaban con haber hecho deportar a sus rivales a Siberia); y los simples soldados, de cada campo, se excitaban a la emulación.

Todo dividía a aquellos hijos de la misma Rusia. Conociéndose apenas, estaban siempre prontos a recoger y a proclamar la calumnia que les llegaba de un soplón, con tal que ensuciara o ridiculizara a un adversario ya despreciado. Todo los dividía, a excepción de punto: la hostilidad contra Roma.

En efecto, ¿cómo no combatir a Roma? Roma predicaba una Iglesia universal, y el nacionalismo ruso había resuelto mantener siempre, y hasta en el servicio de Dios, el aislamiento de una raza escogida, lo que ellos llamaban el philetismo autocéfalo.

Roma estaba a la cabeza del más vivaz, del más prolífico de los organismos cristianos, y los guías más resueltos del liberalismo ruso pretendían extirpar la fe cristiana hasta sus últimas raíces.

¡Resistencia a las usurpaciones de Roma! Ese era el único grito que podía poner de acuerdo a los hermanos enemistados. Pero aún esas treguas se hacían cada vez más escasas y más cortas.

Para todo lo demás, separación completa y en toda la línea. No había nadie entre los dos partidos extremos, ninguna *vía media*... Los programas, cristalizados en un block intangible, se imponían como un credo. Incrédulos y ortodojos adoptaban por divisa el "quien no está conmigo, está contra mí". Esta sentencia es posible cuando quien la pronuncia posee o garantiza una sabiduría infalible; pero ¿no es acaso una blasfemia proteger con su autoridad las instituciones de un Pedro el Grande o las supersticiones autóctonas?... Los fieles del eslavofilismo ni siquiera se lo preguntaban. Los "liberales" tampoco. Unos y otros se inspiraban en toda ocasión, y sin vacilar, en esta fórmula imperativa y autocrática.

Vladimir Soloviev lo experimentó más de una vez y dolorosamente. A menudo se quejó de que hubiera en cada campo una oposición constante entre la teoría y la práctica. Su queja permaneció mucho tiempo sin eco.

Y cuando se les advirtió esta contradicción interna, no se embarazaron por tan poco: ¿va a desarmarse el espíritu de partido por esa frusleria? ¡Contradicciones! ¡Qué problema tan serio para los beligerantes! Combaten por ideas, y se acabó. ¿Piensa alguien acaso en que ellos van a preocuparse de profundizar esas ideas, de conciliarlas y de tomarlas como regla de conducta?

Así fué como respondieron ellos mismos a Soloviev. ¿Contradicciones? ¿Incoherencias? Pero si estallaban aquí y allá en la táctica de ambos partidos y en el corazón mismo de sus sistemas. Y nadie parecía emocionado o sorprendido por ello.

A pesar de sus pretensiones de estabilidad, los eslavófilos divagaban por caminos irreflexivos, persiguiendo en todas direcciones los fragmentos disparatados de un pasado que jamás existió.

Sus imaginaciones quiméricas despojaban el pasado real de todas sus imperfecciones sucesivas, y lo proyectaban, fuera del tiempo, en una síntesis históricamente falsa y lógicamente incoherente. Era preciso escoger los elementos que debían resucitar, pero los escogían en secreto, y los que disgustaban eran condenados sin forma y sin razón.

Así por ejemplo, los más fervientes adoradores de todas las tradiciones cristianas nacionales aplastaban con sus anatemas o con sus fallos judiciales a las sectas cristianas propiamente eslavas, a los antiguos ritualistas o antiguos creyentes los *staroveros*.

A la inversa, yuxtaponían, saltando los siglos, todos los derechos que eran de su agrado: exhumaban montones de hojas amarillas y disecadas, pobres restos de los

más lejanos otoños: parecía que a fuerza de pegar en un viejo tronco las flores conservadas en herbario desde el siglo X, querían infundir al árbol una vida que sería inmutable e inmortal.

Análogas contradicciones había entre los "neo-occidentalistas", de vanguardia.

De buena gana habrían derribado el árbol... para dar más independencia a sus elementos disociados, más vida a sus tejidos y a sus células.

No hablaban sino de evolución, y las transformaciones que soñaban no habían sido más que disgregación.

Querían la marcha hacia adelante, el progreso, la vida; y el igualitarismo absoluto, que pretendían imponer a todas las actividades, habría matado toda espontaneidad, entrabado todo desarrollo y destruido hasta la apariencia misma de movimiento.

Entre estos dos grupos de combatientes se insinuó lentamente la influencia de Soloviev. Veremos más adelante hasta qué paroxismo de cólera habían llegado sus militantes cuando él comenzó su obra. Pero antes de recordar estas luchas, antes de estudiar los trabajos y el carácter del pacificador, importa mostrar primero cómo, mediante las peripecias de su formación personal, la Providencia lo había preparado maravillosamente para conocer y socorrer las almas de sus compatriotas.

CAPITULO TERCERO

LA FORMACION

FE PERDIDA Y RECUPERADA.—AL CONTACTO CON LAS LUCHAS.—EL PACIFICADOR.

I

SOLOVIEV fué preparado para su misión por las condiciones de familia y por el medio social en que su infancia se formó. Creciendo en plena crisis del pensamiento nacional, conoció a fondo las angustias y las aspiraciones de las almas rusas.

Esas iniciaciones prematuras, peligrosas para los espíritus mediocres, son inapreciables para los hombres superiores. Los preparan a reaccionar contra su ambiente, de una manera que puede ser al mismo tiempo muy poderosa y muy adecuada.

Nacido el 16 de enero de 1853, Vladimir fué el segundo hijo del primero y más laborioso historiador de Rusia, Sergio Mikhailovitch Soloviev.

Su padre, de treinta y tres años de edad, acababa de publicar los primeros volúmenes de la gran obra que continuó hasta su muerte: *Historia de Rusia desde los tiempos más remotos* (hasta 1780) (1). Vladimir consagró en 1896, a la memoria de este padre, un emocionante artículo del cual tomaremos algunos detalles íntimos; el elogio del historiador está resumido por su hijo en tres palabras elocuentes y justas: "Mi padre amaba con amor apasionado la ortodojia, la ciencia y la patria rusa".

Por su madre, Polixena Vladimirovna Romanov, que murió recién en julio de 1909, Vladimir estaba emparentado con la familia del filósofo ukraniano Skovorod.

Por fin, su abuelo, Mikhail Vassilievitch Soloviev, era sacerdote ortodojo...

En el hogar paterno, Vladimir Serguievitch fué educado, pues, en los principios del eslavofilismo primitivo.

En 1864, entró al *Gimnasio* de Moscú; el ambiente cambiaba. Era el tiempo en que la juventud rusa se entusiasmaba, a despecho de la censura, con el libro de Büchner, *Fuerza y Materia*. Soloviev lo leyó; lo leyó en alemán, a ocultas; luego leyó Strauss, luego, en el original francés, la *Vida de Jesús* de Renán...

Desde 1867, la fe cristiana y la espiritualidad estaban condenadas para él. "El catecismo de la ciencia, el de Büchner, había vencido al catecismo de la fe, al del

(1) Veintinueve volúmenes. Moscú, 1851-1879, 2.ª edición.

metropolita Philareto" (1). Veredicto pueril e impersonal, pero cuya reflexiva casación iba a demostrar muy pronto una madurez precoz.

En tanto no se producía esta conversión, había un vacío completo en el alma del niño. "A la edad de trece a catorce años, —escribía (2) el 18 de agosto de 1872 (tenía entonces 19 años)—, cuando era un materialista celoso, era un gran problema para mí: ¿cómo puede haber gente inteligente que sea al mismo tiempo cristiana? y me explicaba este extraño hecho suponiendo, o bien hipocresía o bien una especie de locura especial propia de la gente inteligente. Era bastante tontería para un niñito..."

Este "niñito" de catorce años se negaba aún en familia a todo acto religioso. Cuestión de lealtad, se decía él.

El padre conocía a su hijo: no quiso forzarlo, no le hizo reproche alguno, insistió tan sólo en la gravedad del problema de la vida: ¡qué responsabilidad el resolverlo a la ligera!, pero, sin duda, el niño habría pesado bien el pro y el contra y cedido ante objeciones más fuertes que las lucubraciones tan poco científicas de un Büchner o de un Renan.

Así pues, tomando en serio a su hijo, Sergio Soloviev lo salvó.

---

(1) T. VI, p. 645.

(2) *Correspondencia* (edición Radlov), t. I, p. 158; marta *francesa* a Mme. S. D. Lapchina. El joven habría estampado al comienzo de su carta: le pido a usted perdón por mi horrífico francés.

Existen entre los hombres del Norte precocidades extrañas: un pequeño moscovita de catorce años experimentó durante tres años las angustias religiosas de un Agustín antes de su conversión. Como el gran doctor latino, de quien habría de prendarse luego y en quien se inspiró profundamente, el pequeño colegial eslavo, torturado por los dos problemas: el de la materia y el del mal, se encerraba en una especie de filosofía maniquea, cuyos oráculos y pontífices principales eran los pesimistas alemanes, especialmente Schopenhauer. Pero quería ver más allá que sus condiscípulos, en las fórmulas de estos filósofos. A su alrededor, los colegiales de Moscú se hundían casi todos en el materialismo práctico, en el positivismo alegre. La teoría les interesaba poco; a lo más recogían de ella uno que otro aforismo,—lo suficiente para excusar su conducta, y nada más... ¿para qué ir más lejos?

Esta desenvoltura respecto a la verdad irritaba a su joven y brillante condiscípulo: desde entonces tomó la resolución de respetar siempre la verdad, de perseguirla por doquier y de sacrificarlo todo. Ella recompensó su abnegación.

Pero en el camino de regreso que ella le trazó, hay una primera etapa —verdaderamente extraordinaria para un niño— que vale la pena de señalarse.

Antes de la conversión religiosa, lo más corriente es que un espíritu envenenado necesite de un antídoto filosófico. Algunos sofismas alemanes, inyectados en alta dosis, habían enturbiado la mirada de Vladimir Soloviev: su inteligencia se olvidaba, se entregaba al solo tes-

timonio de los sentidos; no reconocía como real más que una materia aún mal diferenciada y arrastrada por las tendencias generales del mundo hacia un malestar cada vez más doloroso. ¿Dónde estaba el remedio contra esa embriaguez?

El niño lo encontró en . . . Spinoza. Spinoza a quien leyó a los quince años, con pasión, fué para él lo que Plotino y los platónicos fueron para Agustín: la realidad de lo espiritual y la existencia necesaria de lo divino, clasificadas la víspera en el rango de las hipótesis despreciables y absurdas, aparecieron de súbito en el resplandor de una evidencia incomparable.

Comenzaba la conversión. Cuatro años más tarde, a propósito de los "materialistas ortodojos de la confesión de Vogt, Büchner, etc.", escribía (1): "Se ha demostrado el absurdo lógico del sistema y los materialistas algo razonables han pasado al positivismo que es una bestia de otra clase enteramente diferente y no de despreciar. En cuanto al materialismo, nunca tuvo nada de común con la razón o la conciencia, pero es un producto fatal de la ley lógica que reduce al absurdo al espíritu humano separado de la divina verdad".

En la época en que escribió esta carta, Soloviev que tenía diecinueve años, se había consagrado definitivamente a la filosofía.

Esta elección no había sido inmediata. Después de su salida del gimnasio, había tenido tanto éxito al prin-

(1) *Loc. cit.*, p. 159.

cipio en la facultad de ciencias físicas y matemáticas de la Universidad de Moscú, su espíritu parecía tan apto para el estudio de las ciencias, que todos, profesores y alumnos, hablaban ya de la cátedra de paleontología que pronto iba a ocupar.

De súbito, cambió la orientación: las ciencias naturales iluminaban demasiado poco los misterios de la vida humana; no podían consolar las almas, ni guiarlas, ni salvarlas. . . , y las almas rusas tenían tanta necesidad de un consolador, de un guía, de un salvador!

Lo subyugó entonces la filosofía.

Nuestro convertido de dieciocho años se entregó a ella no como dilettante, sino como apóstol. Sentía una irresistible vocación por el apostolado intelectual: estudiaría y pensaría, no para saber o para soñar, sino para ayudar y para instruir.

El arte por el arte, el pensamiento por el pensamiento, la poesía por la poesía, son jugueteos de egoístas. Soloviev les tenía horror. El fué artista, filósofo, poeta, pero siempre para los demás. La vida para los demás y el pensamiento para el amor —para el amor a Dios y a las almas—: hé aquí su lema desde los comienzos de su conversión. La repetirá más tarde bajo esta otra forma, aún más conmovedora: "Será salvo quien haya salvado" (1).

Pero ¿acaso la conversión no iba a ser más peligrosa que los extravíos materialistas? La pseudo-divinidad de

---

(1) En *El Secreto del progreso* (1897), t. VIII, p. 74.

Spinoza es un abismo sin límites; por el misterio fascinante de sus semi-claridades, por el esplendor de sus sombras siempre indeterminadas y siempre móviles en su eterno desenvolvimiento lógico, este abismo ha dado vértigo a poderosos espíritus. Para un niño entusiasta y sin apoyo, ¡qué peligro en este llamado de las profundidades indefinidas!

Pero, desde los dieciséis años, la inteligencia de Soloviev fué lo bastante firme para resistir a los atractivos hechizadores, lo bastante perspicaz para discernir y condenar al apriorismo de su maestro: los caminos abiertos al espíritu por Spinoza son muy rectos; pero, ¿de dónde parten? El método es riguroso: pero ¿será legítimo en su origen?

Soloviev buscó otros maestros. Muy pronto su enseñanza filosófica y religiosa insistirá, sin cansarse, en la trascendencia de Dios y en su personalidad. Sin embargo, simepre conservará respecto a Spinoza una convicción de orden práctico motivada por su propia experiencia: en nuestra época "de empirismo ininteligente o de estrecho criticismo", escribía en 1897 (1), ciertas fórmulas de la *Etica*, expuestas provisoriamente ante un auditorio de positivistas rusos, combatirían con eficacia el sueño materialista; un contacto, bien económico, con el *de Deo* revelaría a muchas almas y les impondría casi, como a sí, la actitud que nos conviene ante el absoluto, la que inicia toda conversión, la humildad.

---

(1) *Nuestro concepto sobre Dios: a propósito de Spinoza y del profesor A.-J. Wedenski*, t. VIII, p. 26.

II

En tanto que el joven Vladimir crecía, en los mismos días en que su pensamiento se sumía en la incredulidad y luego se recobraba, la división de los espíritus no cesaba de aumentar en Rusia. Los adolescentes, los propios niños, eran impelidos a tomar partido. En una ciudad como Moscú, nadie podía ignorar la lucha, nadie podía permanecer indiferente ante ella: con los contactos frecuentes de unos con otros, a cada cual se le imponía la opción.

Los dos programas que más arriba hemos bosquejado, reunían en dos grupos más o menos equivalentes a la casi totalidad de los rusos cultos (1).

Las respectivas fuerzas se contrapesaban; pero, a medida que se prolongaba el duelo entre ambos partidos extremistas, los violentos de cada lado, por un fenómeno habitual en tiempos de crisis, acaparaban y monopolizaban la dirección de ellos.

Los eslavófilos relativamente moderados, los Kirievsky, los Khomiakov, los Akserkov, no contaban ya al lado de un Katkov, de un Stratkhov o de un Danilevsky. Muy luego el propio Santo Sínodo iba a estar sujeto entero y como domesticado bajo la dominación cada día más opresora e intransigente de su procurador general Pobedonostsev.

---

(1) Estas páginas acerca del estado de los partidos en Rusia resumen, volvemos a recordarlo, los trabajos personales de Soloviev. El tomo V de sus *Obras completas* está integrado por sus estudios sobre la *Cuestión nacional en Rusia.*

El partido liberal sufría la misma exaltación de los violentos. Los años de 1862 a 1864, que vieron la gloria impetuosa del neo-nacionalista Katkov, trajeron también los primeros triunfos de Tchernichevsky. Con él, una parte de los occidentalistas se hizo revolucionaria: era una fracción mínima, pero bullanguera. Engrosaban sus voces afirmando que toda Rusia rugía detrás de ellos. Así los prudentes parecieron verse comprometidos y fué una felicidad para los eslavófilos.

Herzen, por un tiempo, estuvo de alta. Luego Lavrov, y Kropotkin y Bakunin...

Vinieron entonces los atentados..., luego las represiones rigorosas... ¿Y más allá...?

Más allá venía el misterio.

Los sucesos de los diez últimos años (1900-1909) han hecho temblar a Rusia. Pero Rusia los ha resistido: y sus fases más graves han sido poca cosa en comparación de lo que presagiaban las incomprensiones mutuas y exaltadas de los jefes de partido entre 1860 y 1880. Parecía entonces que, bajo su impulso, la guerra de ideas degeneraría fatalmente en una guerra civil.

¡Y qué matanzas entonces! Las ofensas acumuladas, los rencores comprimidos largo tiempo, las necesidades de la defensa personal, habrían impuesto verdaderas campañas de exterminio.

Para los espectadores atentos, las grandes "ejecuciones" de Polonia en 1863 parecían no haber sido más que un preludio, una repetición relativamente inofensiva, del gran drama en que los rusos se combatirían entre ellos mismos. Pese al gobierno imperial de Rusia, el

"gobierno insurrecto" de Polonia, despistando todos los espionajes, no había abandonado la capital del reino; la Universidad de Varsovia le había servido de palacio, las bandas de campesinos habían aceptado la dirección superior de los profesores y el comando inmediato de los estudiantes: otros tantos símbolos, podía pensarse, de las organizaciones que pronto se manifestarían en todo el imperio.

Sólo que la lucha en Rusia sería muchísimo más larga y salvaje que en Polonia: campo de batalla más vasto y más fragmentado a la vez, puesto que, en cada explosión de llamas sin fin, los enemigos se encontrarían frente a frente, trabados en innumerables combates singulares, sin poder retirarse jamás en un campo perfectamente cerrado; y, de cada lado, los combatientes desplegarían la misma fortaleza de la raza, el mismo entusiasmo en frío, la misma docilidad pasiva a las órdenes de los jefes, la misma serenidad fatalista ante la muerte, la misma exaltación mística por la causa, la misma resolución de matar y ser matado.

De 1860 a 1880, esta guerra civil estuvo constantemente a punto de estallar, y entre los observadores pesimistas no faltaban quienes profetizaban la dislocación próxima y hasta la destrucción del imperio zarista. ¡Antes de medio siglo!, decían.

De hecho, los atentados se sucedieron sin interrupción durante quince años: desde el de Karakozov (abril de 1866) hasta la explosión que destruyó el comedor imperial en el Palacio de Invierno y que sepultó bajo sus ruinas a una centena de soldados del regimiento de

Finlandia (17 de febrero de 1880). Un año más tarde, del 1.º al 13 de marzo de 1881, Alejandro II, el zar libertador, sucumbía bajo los golpes de los asesinos.

De esos mismos quince años pudo decir M. Leroy-Beaulieu que: "dos o tres docenas de jóvenes decididos, que habían hecho pacto con la muerte, tenían en jaque al gobierno del más vasto imperio del mundo".

Además de su sangre fría, la principal fuerza de estos exaltados, era una cierta connivencia secreta de la nación.

El horror de sus crímenes debió haber levantado a las masas contra ellos, pero las ciegas severidades de la represión reavivaban la cólera y daban cierto prestigio a los asesinos: por algunos pocos estudiantes culpables, castigaban a miles; por algunos funcionarios culpables expulsaban centenas de inocentes. Todos los cuales engrosaban las filas del partido de los descontentos y, a su vez, daban nuevas armas al reformismo para precipitarse en la revolución. Nuevamente, y con la fuerza de un contragolpe, sus arrebatos afirmaban la autoridad de los más rigoristas entre los eslavófilos.

La oposición irreductible de ambas tendencias aumentaba más y más, el abismo se ensanchaba, y nadie pensaba en llenarlo.

Cada partido defendía una parcela de verdad; pero, hipnotizado por el resplandor de ese fragmento, ni pensaba siquiera en contemplar en su integridad el diamante de donde se había desprendido aquel polvillo.

¡La dignidad de la persona humana!, clamaban los unos.

¡El carácter sagrado de la autoridad!, replicaban los otros.

Y los primeros no percibían que su materialismo explicaba mal aquella dignidad; no veían que, sin una autoridad directiva, estaría mal garantido el respeto mutuo; y, sobre todo, olvidaban que los propios depositarios del poder eran también personalidades humanas.

Los segundos divinizaban la autoridad, y sus afirmaciones —legítimas si se hubieran restringido al origen remoto del poder y a la obligación que imponen las leyes justas a la conciencia de los ciudadanos— se tornaban falsas por su carácter exclusivo y absoluto: divinizaban a los hombres del poder, a sus caprichos, a sus excesos y a su desprecio público por lo que no era eslavófilo.

El asesinato del 1.º al 13 de marzo de 1881 no desarmó a nadie. Alejandro II fué muerto por los unos y vengado por los otros. Pero los crímenes son estériles; y las venganzas excesivas no remedian nada: la efusión de sangre no sana las llagas...

Los ojos permanecían cerrados frente a la enfermedad que progresivamente iba contaminando a las almas. Nadie se preocupaba de buscar y enseñar ideas justas; se limitaban, por una y otra parte, a entrabar por medio de la violencia las aplicaciones "desagradables" de las ideas adversas. Si esta exasperación mutua hubiera continuado, sus consecuencias lógicas se habrían producido: el menor incidente pudo convertirse en catástrofe y así, por ejemplo, los tumultos que siguieron a la guerra de Extremo Oriente, habrían tomado algunos años

antes un carácter muy diverso. De 1905 a 1907, los atentados y las represiones, los motines y los "pogroms" parecieron casi benignos, en comparación con los que podían pronosticarse de las efervescencias de los años 80: es que el estado de los espíritus había evolucionado enormemente a partir de 1880.

Esta evolución es inobjetable —e inobjetada—, bien que está muy lejos de haber llegado a su término. Pero, ¿cuáles fueron sus causas?

Ciertamente son complejas: cansancio de tan prolongadas violencias, experiencia de los gobernantes, progreso de los estudios, contactos más frecuentes con el Occidente, influencia de las realidades que desilusionó a los utopistas menos obstinados... Estas causas han favorecido a los partidarios de una alianza entre gobernantes y gobernados, han envalentonado a los campeones de una actitud menos intolerante hacia la Iglesia Católica.

Pero ¿de dónde salieron aquellos sostenedores de una política más comprensiva? ¿Quién los formó? Los padres creían que las palabras autoridad y libertad eran fatalmente contradictorias, que era preciso ser, sin intermedios posibles, o irreligioso u ortodojo. Y he aquí que los hijos constatan que es posible el acuerdo entre una autoridad y una libertad bien concebidas, y no sólo posible, sino necesario y hasta fácil; descubren que se puede ser a la vez sabio y creyente, que las conciencias pueden sentirse incomodadas por la estagnación de la ortodojia oriental sin renegar de Cristo, que las almas pueden amar a la Iglesia universal sin renunciar a la patria.

¿De dónde viene esta transformación?

No vacilamos en atribuirla, en muy gran parte, a los ejemplos, a la obra y a la influencia póstuma de Vladimir Soloviev.

III

Esta influencia de Soloviev es segura. Está atestiguada por los hechos y apoyada por innumerables testimonios. Muchos de los rusos la reconocen: otros, tal vez los más numerosos, la sufren por una serie de rebotes y como a pesar suyo, y vacilan en confesarlo.

Lo curioso es que Soloviev no contó ni con compromisos ni con finezas que disimulan la verdad, para acercar a estos adversarios, irreconciliables en apariencia. Jamás pensó en constituir un partido, y por eso su autoridad se extendió a todos los partidos; ni siquiera esperó jamás inmiscuirse de una manera activa en la política, y esta reserva hizo más que una intromisión inoportuna. Su fuerza estuvo precisamente en su franqueza independiente.

Amaba la verdad por la verdad: la reconocía donde se hallaba; y la señalaba valerosamente. Esto era exponerse a todos los ostracismos de la izquierda, a todos los anatemas de la derecha: ¿qué importaban, si la verdad podía descubrirse a este precio más integralmente y manifestarse en toda su fuerza?

Quería la verdad intacta. Aborrecía los exclusivismos, y el propio título de sus libros exaltó varias veces

la integridad de lo verdadero contra el espíritu de sistema (1).

Era integrista, pero integrista leal. Y si su franqueza de moralista íntegro descontentó al principio a todos los partidos, su lealtad acabó por seducirlos.

El profesor Brückner, de Berlín, ha pintado este integrismo en su *Historia de la literatura rusa*

"El filósofo, moralista y teólogo, Soloviev, es una de las más interesantes manifestaciones de la Rusia moderna y de su fermentación intelectual. Intrépido en su celo de fuego para anunciar la verdad, rechazó todo retorno al amor propio... En nuestros tiempos de positivismo absoluto y de indiferencia por toda *teoría*, por toda metafísica, tiene el gran mérito de haber concentrado la atención sobre las cuestiones *eternas*... Haber defendido los grandes principios morales en un lenguaje elevado y poético, con la llama de la más íntima convicción, con una dialéctica brillante y un rico saber, hé aquí su mayor mérito —doblemente grande en un país en que la literatura autónoma es pobrísima en filosofía moral y cuya pereza intelectual (lo dice Brückner) está siempre pronta a contentarse con las más triviales apariencias de verdad, con el positivismo por los años 60 a 70, por ejemplo, o con el marxismo por los años 90".

---

(1) Por ejemplo, en 1877, *Los principios filosóficos de la ciencia integral*, y en 1880, *La crítica de los principios exclusivos*. El 9 de marzo de 1897, publicaba un artículo intitulado *Los escándalos*. "El verdadero escándalo y el más peligroso no es el de los sentidos, sino el que daña a la inteligencia; no proviene de la pura mentira sino de las verdades a medias". (T. VIII, p. 89)

Es natural que esta influencia haya sido entrabada durante mucho tiempo; pero su triunfo, que comenzaba a afirmarse cuando Soloviev murió, no ha cesado de aumentar desde 1900.

Hay hechos que lo prueban.

En 1907, un testigo competente podía escribir (1): "Uno de los más enérgicos adversarios de Tolstoi en el terreno filosófico y religioso, Soloviev, conquistó en su patria el máximum de respeto y de popularidad. Su oposición a Tolstoi tenía dos manifestaciones esenciales: adhesión a la concepción histórica del cristianismo, al dogma de Nicea; oposición a la fórmula, al axioma, del tolstoismo: *No resistáis al mal* . . . Cuando recorremos la última obra de Soloviev, la que acabó algunos días antes de su muerte, se apodera de nosotros una indecible emoción. La mirada de este historiador tan profundo, tan lúcido, tan penetrante . . . es también la mirada de un creyente modelado a ejemplo de aquél que decía: *Mi Padre y yo somos uno.* En este punto, la crítica enmudece, porque comienza el amor."

Vemos igual observación en un artículo del *Slovo* (13/26 marzo 1909), a propósito de una conferencia de M. N.-A. Kotliarevsky: "El nombre de Vladimir Soloviev, decía M. Vassili Goloubiev, se hace más y más popular . . . ¿Quién podría no amarlo desde el primer contacto con sus obras? ¿Qué lector resistiría a su atracción?

---

(1) N. Hoffmann, en el prefacio de su traducción del libro de Soloviev, *Los fundamentos religiosos de la vida* (Wladimir Solovieff, *Dei religiösen Grund lagen des Lebens*, t. VIII y XXI, Leipzig, Mutze, 1907).

"Como teólogo, creía en un solo Dios personal y en la verdad del cristianismo. Se dió a la tarea de hacer revivir a Cristo en nuestros tiempos y de probar que toda la esencia del cristianismo puede ser actual aún en nuestra civilización moderna. Tenía una fe profunda en la vida de ultratumba. ¿Qué influencia tiene en nuestra vida cuotidiana esta fe, que generalmente recibimos como fórmula dogmática? Ninguna. De allí nuestro materialismo práctico.

"En tanto que Soloviev injertó la fe más viva a la misma vida terrestre: de allí su originalidad. Toda su vida estaba ordenada a dar testimonio en acto de su fe en Cristo-Dios, y al mismo tiempo es difícil imaginarse a un hombre del mundo más completo que Soloviev. Podía hallársele por doquier estuviera la vida; se interesaba por todo lo que interesa a la vida, por el arte, por la política, hasta por la irrigación de las estepas. Nada terrestre le era extraño y sus versos están plenos de todos los sentimientos humanos.

"Al mismo tiempo, llevaba siempre a Dios en su corazón. Fué cristiano en el más elevado sentido de la palabra, y este acuerdo entre el hombre del mundo con el hombre de espiritualidad, con el cristiano, es el mayor misterio de su alma. Su vida respondía a sus obras."

Y centenas de citas, de muy diversos orígenes, dirían igual cosa.

¿Quiere decir esto que Soloviev haya congregado todos los espíritus? Evidentemente que no. Si los ataques apasionados dieron lugar al respeto, y el odio a la estima, una personalidad tan acentuada no podía dejar

de ser un signo de contradicción. Las violencias se atenuaron, pero sería anormal que hubiesen desaparecido. Y tal vez, pesándolo todo, contribuyeron en mayor grado que ciertos entusiasmos a glorificar a Soloviev.

Escuchemos primero a hombres de izquierda: los señores Merejkovski y Ossip-Lourié interpretan exactamente sus quejas.

El primero, autor del libro intitulado *El Zar y la Revolución*, constata el extraordinario ascendiente de Soloviev. Razón demás, piensa él, para deplorar su actitud: —Soloviev entusiasmaba al pueblo ruso con su enseñanza moral; habría podido empujarlo a la revolución... ¡Ay! "¡qué imperdonable falta!, prefirió convertirse en el Juan Bautista de la Rusia y predicar, en el desierto, deberes añejos..." ¿Merejkovski habrá olvidado acaso que Juan Bautista, si bien predicó en el desierto, hizo correr a las muchedumbres? Y su enseñanza moral no era la de un retardatario sino la de un precursor.

Las quejas de Ossip-Lourié son más matizadas (1). A sus ojos, Soloviev es seguramente "un dialéctico excesivamente fino y espiritual, un erudito, un poeta, un pensador honesto, que conoce a fondo todos los siste-

---

(1) Ossip-Lourié. La Philosophie russe contemporaine (Alcan, 1905). El primer estudio se intitula *Soloviev y el misticismo*. Nuestras citaciones bastan para caracterizar las tendencias del autor, pertenece a las páginas 11, 23, 28, 31-34.

mas filosóficos..." "El equilibrio entre la *razón* y las *sensaciones* ha sido siempre perfecto en Soloviev: ignora el éxtasis; diríase que su misticismo es el resultado de su razón y no de su percepción religiosa interior." Sin duda además, "en su vida privada era un asceta... Generalmente el poder de la idea religiosa debilita los otros estados intelectuales. No sucede así en Soloviev, pues su actividad cerebral continuó poderosa hasta su muerte... Soloviev no es ni un neurótico ni un alucinado; es simplemente un *contemplativo*... Así pues, fué un noble pensador."

Por fin, —y aquí viene el reproche, más glorioso de hecho que todos los elogios—: "Soloviev vé la salvación del mundo en el cristianismo, en la unión de las Iglesias. Este hecho parece extraño, porque es absolutamente inadmisible que ignorara la sangrienta historia de las Iglesias. No es menos cierto que el cristianismo es, para Soloviev, lo que la substancia absoluta fué para Spinoza... De buena gana aceptaríamos las ideas de Soloviev, si no cuidara de decirnos y repetirnos...: Participar en la vida de la Iglesia universal, participar en ella según sus fuerzas y sus capacidades particulares, hé allí el solo fin verdadero, la sola misión verdadera de cada individuo, de cada pueblo. *Fuera de Dios, principio de unión, no es posible la unión de los hombres*".

Los hombres de derecha experimentan otra molestia, que se encuentra frecuentemente hasta en labios de los amigos de Soloviev. Después de haber exaltado al gran cristiano, muchos de ellos se detienen.

Como Snéguirev (1), Velitchko (2) y Svetlov (3), creen su deber el criticar todavía lo que llaman el *latinismo* de Soloviev.

El mismo Radlov no puede disimular ciertas inquietudes a este respecto, sea en su artículo sobre *El misticismo de Soloviev* (4), sea en su *Introducción biográfica* en el noveno volumen de las obras completas de su amigo (5).

Latinismo es inexacto, como lo hemos ya observado. Sería preferible decir más bien *catolicidad* de pensamiento y de corazón, o, con el R. P. Aurelio Palmieri, "entusiasmo religioso por la verdad y la unidad del catolicismo" (6).

He aquí pues los dos aspectos de las acusaciones actuales contra Soloviev. "Sería nuestro ideal, dicen los partidos de izquierda, si no fuera antirevolucionario y cristiano.—Sería el nuestro, responden los partidos de derecha, si sus convicciones religiosas fueran más racionalistas, menos abiertamente católicas."

---

(1) M. A. Snéguirev en Foi et Raison, 1906, t. XVII, p. 143-161, 179-189.

(2) B. P. Velitchko, Vladimir Soloviev, su vida y sus obras (San Petersburgo, 1904).

(3) Svetlov, en el *Mensajero teológico*, 1904, t. I, p. 1-42, 425-448; t. II, p. 1-46.

(4) En el *Mensajero de Europa*, 1906, N.º 11; cf. 1907, N.º 1.

(5) Igual queja, más o menos acentuada, se encuentra en los profesores Cherchenevitch, Wedensky, Zarin, Slonimski, etc.

(6) Aurelio Palmieri, O. S. A., La Chiesa russa, le sue odierne condizioni... (Florencia, 1908, p. 705-706). Cf. el problema ruso, en los *Anales de filosofía cristiana* (enero 1908, p. 407).

La persistencia de esas quejas explica bastante bien por qué Soloviev fué combatido tan violentamente durante su vida por los dos partidos extremos cuyos estrechos principios y humor intransigente recordábamos más arriba.

Esta obstinada intransigencia acabó por ceder. Casi todos sus antiguos campeones reconocieron las fallas de su exclusivismo; escucharon a su contradictor y varios se dejaron convencer.

Soloviev ha realizado esa maravilla de que los dos partidos enemigos, tanto sus masas como sus élites, se pongan de acuerdo en su nombre. Todos juntos lo admiran, lo glorifican y van hasta proclamarlo "el más grande filósofo de Europa en el último cuarto del siglo diecinueve, el más original y el creador del primer sistema filosófico verdaderamente ruso" (1).

Así, los mismos que antaño se habían coaligado para combatirlo, se reunen hoy para ensalzarlo. Tales movimientos de opinión demuestran el ascendiente extraordinario de Soloviev sobre las almas eslavas.

¿De dónde procede este ascendiente? El R. P. Aurelio Palmieri nos da excelentes razones de ello: "Soloviev, escribe, uniendo al ardor de su entusiasmo religioso una admirable fineza de espíritu y una extraordinaria erudición, fué el espíritu más potente y el corazón más generoso de la Rusia contemporánea."

---

(1) Prof. Zopatin, en las *Questions philosophiques* (enero y febredo 1901).

El vizconde de Vogüé vé en "este *Doctor mirabilis*, una de las figuras más originales del último cuarto de siglo; una fuerza, un excitador de ideas . . . ; un cerebro potente, ampliado por una lectura enciclopédica, por el conocimiento de todas las filosofías, de las ciencias de la naturaleza, de los idiomas principales que él hablaba a la maravilla, y más aún, una alma cuyas secretas bellezas se transparentaban en aquel bello rostro, en esos bellos ojos fascinadores . . . Este hombre era grande y esencialmente representativo de su raza."

Nosotros constataremos la exactitud de estos juicios, al estudiar los trabajos y el carácter de Soloviev.

CAPITULO CUARTO

EL PROFESOR

En Moscú. — Primeras enemistades. — En Petersburgo

I

La vida de Soloviev parecería bastante monótona si los choques del exterior no la hubieran quebrantado perpetuamente. La historia de estas oposiciones sería curiosa, y podríamos relatarla en detalle. ¿Pero los hombres y las cosas de Rusia son lo bastante conocidos entre nosotros como para ello? ¿Acaso no sería menester insertar largos paréntesis explicativos, después de cada nombre, después de cada episodio?

Nos limitaremos, pues, a hacer resaltar los hechos principales con algunas fechas. Esto bastará a nuestro

objeto. Porque ya empezará a bosquejarse la historia de un pensamiento siempre progresivo, pero durante largo tiempo forzado, por su misma lealtad, a abrirse camino a tientas; así será fácil desprender las razones psicológicas de una influencia día a día mayor.

"Convertido" antes de sus veinte años a la fe cristiana, Vladimir Soloviev se había orientado hacia los estudios de filosofía: ya hemos dicho cuáles lecturas, cuáles reflexiones, cuáles designios apostólicos lo habían llevado allá. Ardoroso en el trabajo, frecuentaba al mismo tiempo la Facultad de historia y de filología, la Facultad de ciencias físicas y matemáticas y la Academia eclesiástica de teología. Además de sus profesores preferidos, P.D. Iuckevitch y V.D. Kudriatsev-Platonov, consultaba asiduamente a todos los grandes filósofos de la antiguedad y de los tiempos modernos. Leía y anotaba en su lengua original a Platón y a Diógenes, a Séneca y a San Agustín, a Bacon y a Stuart Mill, a Descartes y a de Bonald, a Kant y a Schopenhauer, a Hegel y a Schilling, en fin, entre los rusos, a Tchedaiev y Khomiakov (1).

Sobre todo se absorbía en largas reflexiones, prolongadas a menudo día y noche; así elaboraba a base de ricos materiales un pensamiento muy personal.

---

(1) Alexis Stefanovitch Khomiakov murió el 23 de septiembre de 1860. Había deseado vivamente la unión de las Iglesias cristianas. Su alma ardiente y piadosa deploraba el cisma y sus efectos; pero las vivacidades de su polémica y sus ardores intransigentes de eslavófilo acumularon prejuicios en vez de dilucidarlos. Los ocho volúmenes de sus obras rusas fueron reeditados en Moscú en 1900.

El 24 de noviembre de 1874, Soloviev sostuvo ante los jurados oficiales de Petersburgo su primera tesis: *La crisis de la filosofía occidental* (1). Era un estudio, tal vez sistemático en exceso, pero muy bien llevado, sobre la doble evolución que, cogiendo al idealismo desde Descartes hasta Hegel y al empirismo desde Bacon hasta Mill, los hace converger por fin hacia un positivismo ateo, egoísta, revolucionario y pesimista.

La tesis produjo sensación. Centenas de auditores habían acudido a la conferencia, y, desde el primer contacto con la masa de intelectuales rusos, Soloviev se convirtió en signo de contradicción. Los admiradores entusiastas hablaron primero: "Es un hombre inspirado, es un profeta", exclamaba ya Zamyslovsky. Y Bestujef-Riumin (2), amigo, admirador y rival de Sergio Soloviev, añadía: "Si las esperanzas de este día se realizan en el porvenir, Rusia posee un nuevo hombre de genio; se asemeja a su padre por sus maneras y por su carácter, pero lo sobrepasará. Jamás, en ninguna tesis, hemos constatado una potencia intelectual tan prodigiosa."

Los ataques no se hicieron esperar. Los hombres que representaban la filosofía en Rusia estaban todos imbuídos en el positivismo. El sub-título de la tesis los atacaba directamente: *Contra los positivistas;* su éxito los inquietó y las primeras hostilidades comenzaron. Soloviev respondió señaladamente a dos de sus ata-

(1) T. I, p. 26-144. En apéndice: Teoría de Augusto Comte sobre las tres faces del desarrollo intelectual de la humanidad.

(2) Autor de una *Historia rusa* (1872).

cantes, a los profesores Lessenitch (1) y K.D. Kavelyne (2).

Provisoriamente la victoria fué del joven "Maestro". Un mes después de su conferencia era nombrado, a la edad de veintiún años, *docente* de filosofía en la Universidad de Moscú.

Su primer curso sobre *La metafísica y la ciencia positiva* es del 27 de enero de 1875 (3).

La primera frase del joven profesor fué un homenaje a la libertad: "En todas las esferas de su actividad, el hombre sueña antes que nada con la libertad." Seductora audacia para un auditorio de estudiantes rusos. Las últimas palabras, deseo más bien que afirmación, volvían sobre el mismo tema: "El pensamiento humano se orienta (mediante una sana metafísica) hacia su verdadera dirección, hacia aquélla que, lejos de empequeñecer o encadenar el conocimiento y la vida del hombre, los dilata indefinidamente y los libera" (4).

Esta liberación podía muy bien implicar ciertos suavizamientos de los rigores gubernamentales, pero exigía sin embargo transformaciones mucho más íntimas y de orden muy diferente. El profesor desarrollaría luego su pensamiento: las necesidades de la existencia imponen a todo hombre tres clases de sociedades, la

---

(1) T. I, p. 195 sg. *Extraño malentendido.*

(2) T. I, p. 204 sg. *Sobre la realidad del mundo exterior y los fundamentos de la ciencia metafísica.*

(3) T. I, p. 187 y sgts.

(4) Ibid., p. 194.

sociedad económica para la utilización del mundo material, la sociedad política para las relaciones entre los hombres, la sociedad religiosa para nuestra común subordinación a Dios. ¿Por qué las voluntades iban a tener que aceptar estas condiciones sociales sólo en virtud de la fuerza? ¿Por qué el filósofo, junto con buscar el perfeccionamiento de ellas, no las deseaba? ¿No puede el hombre vencer en la necesidad de dichas condiciones sociales un deseo providencial, digno de ser amado libremente?

Así se fundaría la *teocracia libre*. Esta expresión, propia de Soloviev, denota el reconocimiento reflexivo y amante del dominio divino, su libre aceptación, que es lo único que puede procurar una liberación verdadera (1).

Había en ello más ascetismo que riesgo para los gobernantes. Estos lo comprendieron así en aquel entonces, pero no siempre fueron tan clarividentes. Sus sospechas y sus sentencias debían quebrantar bruscamente, después de seis años, esta carrera tan brillantemente inaugurada. Además, dicha catástrofe había sido anunciada varias veces por semi-desgracias y por largas suspensiones de curso.

---

(1) *Principios filosóficos de la ciencia integral* (tomo I). Esta obra analiza las condiciones del conocimiento, de la ciencia y de la metafísica; las consecuencias prácticas no están indicadas sino al pasar, a título de ejemplos. En 1887, Soloviev consagrará una obra especial a la *Historia del porvenir de la teocracia*.

II

Estos rigores se explican por los éxitos extraordinarios del joven profesor. Desde el comienzo fueron iguales a los que admiraba el vizconde de Vogüé en 1880 cuando todos los ecos de Rusia le hablaban de "este *Doctor mirabilis* que electrizaba a la juventud estudiosa con el magnetismo de su persona y de su palabra." Este testimonio de un occidental vale la pena de citarse; pinta a lo vivo una escena que ningún otro francés ha visto, sin duda, con sus propios ojos. "Soloviev, dice, conocía entonces jornadas triunfales... Su elocuencia arrancaba aclamaciones a todos sus discípulos. Seguíamos con espanto la palabra audaz, como se sigue a un acróbata en la cuerda floja: ¿qué paso falso iba a hacerle caer? Ninguno. Conducido sabiamente al ideal religioso, tranquilizador para el más rígido de los conservadores rusos, el pensamiento del orador orillaba los precipicios con aquella soltura innata que confunde todos nuestros pensamientos, en el país donde no puede decirse nada y donde puede decirse todo. El éxito fué esplendoroso, —efímero como el curso que luego fué suspendido."

Tales triunfos hacían recaer sobre el joven profesor envidias implacables. Varios colegas se sentían en verdad demasiado eclipsados y se vengaron. Sin embargo, sus intrigas no suprimieron de un golpe al rival. En mayo de 1875, después de tres meses de enseñanza, fué alejado por primera vez. El pretexto era una misión científica a Londres y a Occidente, en general.

La ausencia duró quince meses. La soledad debió tornarse dañina para este trabajador demasiado precoz, minado ya por el exceso de trabajo. Durante algún tiempo se absorbió, con pasión inquieta y casi enfermiza, en investigaciones minuciosas acerca del espiritismo y de la Kabbala. Su objetivo, expuesto por él en una carta íntima al príncipe D. N. Tsertelev, era del todo científico y digno de un filósofo; esperaba que una luz nueva, surgida "de las manifestaciones espiritistas, ayudaría a constituir la metafísica actual; pero, añadía con prudencia, no tengo intenciones de decirlo en alta voz: una advertencia pública no adelantaría en modo alguno los resultados y me daría a mí mismo una mala reputación" (1).

Algunos rusos amigos de su familia, vivían en Londres. Trataron de proporcionarle algún descanso. Soloviev se prestaba de buen grado a sus deseos; aceptaba pasar con ellos la tarde y tomar u ofrecer té. Sus agradables historias alimentaban jocosamente la conversación. El las interrumpía con estallidos de esa alegría nerviosa que llamamos risa loca y que sigue a menudo en los hombres de estudio, a la tensión excesiva del cerebro. Después se volvía grave: su protesta de asceta, siempre amable pero enérgica, estigmatizaba las vulgaridades del pensamiento y de la vida del positivista. Bruscamente una palabra graciosa le volvía la sonrisa a los labios, y su brío imaginativo hacía olvidar sus

---

(1) Fragmentos de cartas publicadas en *El Mensajero de Europa* en 1902.

amonestaciones. Este arte de la conversación se desarrolló en él hasta su muerte.

La desplegaba también en los ambientes anglicanos; éstos, siempre muy acogedores para los cristianos de Oriente, muy deseosos de provocar un acercamiento entre su Iglesia establecida y las Iglesias ortodojas, mimaban al "Carlyle ruso" (1).

Después de estas horas de relajamiento, Soloviev volvía a su trabajo: ¿no habría acaso que compensar con prolongadas vigilias el tiempo que acababa de malbaratar?

Estas fatigas habrían acabado por agotar sus fuerzas, si la permanencia en Londres no se hubiera reducido. A principios de noviembre, Soloviev atravesó Francia e Italia para dirigirse a Egipto. Data de este viaje su primer encuentro —sin ningún contacto aún— con el clero católico. Desde Parma escribía a su madre el 6 de noviembre de 1875: "De Chambéry a Turín, me encontré en el mismo tren con 250 sacerdotes vandeanos que se dirigían a Roma . . , buenas gentes, y algunos no parecían jesuítas" (2).

Soloviev deseaba visitar la Tebaida, aprender el árabe e iniciarse en las creencias populares del Egipto. Antes de fin de noviembre, los beduinos que le servían de guías lo habían saqueado y abandonado. El no se conmovió por esto y prosiguió sus búsquedas hasta el mes de marzo de 1876. Esta primera expedición fuera de

(1) Sobrenombre citado por Velitchko, p. 30.
(2) *Correspondencia*, II, p. 15.

Rusia acabó con una permanencia de un mes en Italia y con un alto de dos semanas en París.

Mil proyectos fermentaban entonces en su espíritu. En París concibió la primera idea sobre un libro que se llamara *Principio de la religión universal* (1); su colaborador principal sería el *abate* Guettée!

El germen de esta idea no va a perecer; pero evolucionará hasta producir *Rusia y la Iglesia universal*. En aquel día, Guettée no podrá contener ya su cólera contra este "papista"!

También en París, un deseo del príncipe Tsertelev llevó a Soloviev a visitar a Renan. Cuando niño, se había dejado seducir por el autor de la *Vida de Jesús;* pero, ya hombre, juzgó severamente a su interlocutor: "Sobre vuestro encargo, escribía al príncipe, no pude informarme sino de Renan"; y, después de haber indicado la respuesta, añadía: "Tal vez haya mentido; pues me produjo la impresión de un vulgar charlatán".

A su vuelta, el viajero vió que Rusia parecía bien muerta: "Petersburgo, escribía a su madre el 4 de mayo, no se interesa por los grandes asuntos. Se diría que la historia transcurre en algún lugar de la Atlántida. ¡Petersburgo no es más que una colonia lejana!"

Reanudó sus cursos en Moscú, volvió a encontrar sus éxitos de antaño —y también sus envidiosos. El 14 de febrero de 1877 se le hizo saber que provisoriamente debía retirarse: ¡tenía veinticuatro años!

---

(1) *Correspondencia*, II, p. 27: Carta a su madre del 1/13 de mayo.

*
* *

Esta vez sus adversarios no habían sido tan sólo los positivistas: Katkov y el de los neo-eslavófilos acababan de entrar a la lid. En público, reprocharon a su víctima el haber alabado a un colega caído en desgracia. La verdadera razón debe buscarse en una primera inquietud que provocaban las ideas de Soloviev.

Estas ideas de 1877 las había condensado en una conferencia intitulada *Las tres fuerzas*. No tenían ningún carácter revolucionario, pero no eran exclusivamente eslavófilas: bastaba con esto.

Tres fuerzas, decía Soloviev, trabajan a la humanidad desde su origen: la tendencia a la unidad social, la tendencia al individualismo, la tendencia superior a respetar a Dios en los otros individuos y en sus sociedades. El desarrollo exclusivo de la primera esclavizaría integralmente a todos los hombres en todas las esferas; terminaría en la nivelación, en la uniformidad, pero por medio de la esclavitud y de la muerte: el mundo musulmán le debe su inmovilidad. El Occidente perece por haber exagerado la segunda tendencia. El Oriente eslavo vivirá si realiza la tercera.

El trozo merece un resumen algo amplio. Al leerlo, uno se extraña de la estrechez de los espíritus que pudieron inquietarse con tales ideas.

"En Occidente, cada energía se aisla bajo pretexto de seguir su propio desarrollo hasta el máximum; por el hecho mismo, se debilita hasta aniquilarse...

"El organismo social de Occidente está fragmentado

primero en organismos particulares y enemigos entre sí; se divide en seguida hasta en sus elementos últimos: átomos de sociedad, personalidades disociadas... La tendencia individualista ha prevalecido en toda la evolución occidental, a partir del día en que el particularismo germánico comenzó a luchar contra el autoritarismo romano. Pero fué la revolución francesa la que erigió en principio este egoísmo individual y lo proclamó solemnemente. Comenzó por destruir los grupos orgánicos en que se diferenciaban las funciones vitales; luego transmitió la soberanía al pueblo; pero en este pueblo, que era antaño un cuerpo viviente, no consideró sino la suma de las individualidades separadas, entre las cuales no subsistía más que un vínculo: la comunidad de apetitos y de intereses. Pero si bien esta comunidad subsiste a veces, puede también desaparecer...

"No obstante, en toda sociedad es necesario un principio ideal de unidad: la antigua Europa lo recibía del catolicismo feudal; la revolución mató este ideal sin reemplazarlo. Habló de libertad, mas la libertad no es un fin, sino un modo de acción. Quiero actuar libremente, sin ser impedido; pero esta libertad de acción individual no puede ser el fin último de mi actividad...

"Por otra parte, la revolución, junto con dar una importancia absoluta a los elementos individuales, limitó su actividad a las necesidades de orden material. Negaban el principio de la abnegación para con la sociedad, el desinterés personal...

"Una sola superioridad se estima ahora en Occidente, la del capital; la única desigualdad entre ricos y proletarios es la del dinero. El socialismo, cuarto estado,

enemigo nato del tercer estado burgués, pretende nivelar esta diferencia económica. Pero aún cuando triunfara sin engendrar un quinto estado, el neo-proletariado, aún cuando realizare la igualdad económica por la repartición igual de los bienes materiales y por un igual goce de la civilización, la cuestión del objeto de la vida, de su finalidad real, no podría resolverse. Se plantearía, por el contrario, con mayor crudeza. Y a esta cuestión el socialismo, al igual que la presente evolución occidental, no puede dar respuesta alguna" (1).

"La ciencia, dicen, va a reemplazar, como ideal, a la religión... Pero ¿a dónde llega esta ciencia empírica? A los fenómenos, a los hechos.—Yo quiero que me los expliquen, y esta ciencia tan sólo los subordina a otros hechos más generales... Impotente también el arte contemporáneo, no cree ya en el ideal, y, contentándose con imitar, se transforma en caricatura.

"Es preciso entonces elevarse más, sin suprimir los mejoramientos económicos, sin renegar de la ciencia. En particular, la necesidad *primordial* del pueblo ruso no es ni el acrecentamiento de su fuerza ni el florecimiento brusco de una actividad enteramente exterior.

"Nuestra verdadera fuerza, en nuestra historia pasada y en nuestra misión del porvenir, fué y debe ser siempre nuestra elevación por encima de todo egoísmo nacional, nuestro cuidado de no gastar nuestras mejores fuerzas en las regiones inferiores de la actividad, —en una palabra, nuestra fe en la existencia de un mundo superior ante el cual observemos colectivamente la acti-

(1) P. 218-221.

tud que conviene, la sumisión. He allí lo eslavo, lo únicamente eslavo, la característica nacional del pueblo ruso. La misma humillación material de Rusia no entrabaría su fuerza espiritual... Despertemos, pues, en el pueblo ruso la conciencia positiva de esta fe. Despertémosla en nosotros mismos. Esta fe es el resultado normal del progreso espiritual interior: progresemos, pues, elevándonos por encima de esas bagatelas mundanas de que nuestro corazón está lleno, por encima de esas bagatelas pretendidamente científicas de que nuestro cerebro está lleno. Expulsar de nuestra alma los dioses falsos y los ídolos, es ya dejar entrar en ella al Dios verdadero" (1).

Los jóvenes eslavófilos, por ortodojos que fuesen, estimaron que la preocupación por semejante ideal debilitaría el imperio. Sus celos se unieron a los rencores de los positivistas y tal coalición logró imponer silencio a este rival demasiado elocuente.

III

Intervinieron amigos. Sus protestas fueron escuchadas. Desde el 4 de marzo, Soloviev fué llamado al Consejo de Instrucción Pública.

Era una semi-separación. Alejaba de Moscú a este profesor peligrosamente estimado por los moscovitas; lo separaba de sus primeros discípulos y admiradores, sin permitirle seguir conquistando otros. Porque no se

(1) P. 224-225.

le devolvía la libertad de palabra: continuaban tratándolo como sospechoso.

Al principio todo anduvo bien. El *Diario del Ministerio de Instrucción Pública* insertó sus *Principios filosóficos de la ciencia integral* (1) (1877). En 1878 no le prohibieron un curso en un establecimiento superior de educación para niñas. En 1880, su última tesis, *Crítica de los principios exclusivos* (2) acrecentó su reputación. No obstante, aún a pesar de este nuevo éxito, el joven doctor debió contentarse con ser nombrado profesor libre en la Universidad de San Petersburgo.

Este nuevo período de enseñanza universitaria debía durar menos todavía que el precedente.

Fué, sin embargo, más brillante. El 20 de noviembre de 1880, en la lección de apertura, expuso *el rol histórico de la filosofía* (3). "Desde hace dos mil quinientos años, dicen los escépticos, ¿qué ha hecho la filosofía por la humanidad?—Ha elevado al hombre por encima de las preocupaciones materiales; ha combatido todos los exclusivismos: los que aniquilan al hombre ante un brahma, los que no levantan jamás su mirada más allá del hombre. Nos ha liberado de todos los extrinsequismos opresores, ha rechazado todas las degeneraciones pseudo-filosóficas del cristianismo; es la intermediaria indispensable entre la ciencia del mundo material y el conocimiento místico de Dios."

---

(1) T. I, p. 227-375.

(2) T. II, p. 1-349. Una revisión de esta obra apareció en 1897 con un Apéndice (p. 350-374).

(3) T. II, p. 375-399.

La *Revista Ortodoja* publicaba en la misma época las doce *Lecciones sobre el teandrismo* (1). Preparadas con el mayor cuidado, pronunciadas ante un auditorio entusiasta, estas conferencias expresaban el pensamiento más profundo del filósofo y del creyente. Determinaban, al mismo tiempo, la primera orientación de su pensamiento hacia el catolicismo, aún a pesar suyo, porque muchos prejuicios que se oponían todavía a la luz, se expresaban con buena fe serena.

Teocracia y *teandrismo* son dos palabras predilectas de Soloviev. Expresan dos nociones para él correlativas. La teocracia, tal como él la concibe, resulta del soberano dominio de Dios sobre el mundo. Reconocer libremente los derechos y la autoridad de Dios, es querer que reine sobre todas nuestras actividades. Esta *teocracia* libre impone a cada individuo obligaciones hacia los otros individuos y hacia la sociedad. Generalmente no se discute la existencia de éstas. Pero ¿cuál es su fundamento? ¿Por qué el hombre debe respetar al hombre? ¿Por qué los seres de igual naturaleza, igualmente finitos, igualmente relativos, deben armonizar sus contactos mutuos según todo un teclado de *deberes*?—Para que el altruísmo tenga derecho a quebrantar mi egoísmo, es preciso que en cada hombre haya un vestigio de lo divino; es preciso que la huella del Absoluto, del Infinito —del Maestro— esté impresa en aquellos hombres; es preciso que el Unico, Bien único como que es el Ser único, me haga sentir que: "Todos aquellos *otros* son míos. Todo lo que hagáis al más pequeño entre los míos, a mí me

(1) T. III, p. 1-168.

lo haréis. Para amar a Dios a quien no ves, ama a tu prójimo a quien ves" (1).

Todas aquellas manifestaciones imperfectas de Dios en el hombre, todas aquellas procuraciones por las cuales Dios mismo substituye provisoriamente los hombres a Dios, todas aquellas señales del Creador, no eran, en el pasado, sino bosquejos de la gran aparición divina (2): vino un día en que el Verbo de Dios, Dios mismo, se hizo carne en el seno de una Virgen. Entonces los teandrismos figurativos cesaron, puesto que la realidad teántrica perfecta existía, el Hombre-Dios histórico (3).

Pero esta realización histórica del Hombre-Dios tenía su fin. No bastaba a Dios, al Sumo Bien, con haber honrado con la unión divina a un solo hombre, representante supremo más solitario de la humanidad entera. Sin duda, en él como en todos sus hermanos, se realizaba la humanidad abstracta, y esta humanidad estaba asociada por él a la Divinidad. Pero la multitud real y concreta de la humanidad, la universalidad de los hombres, ¿quedará separada de Dios, privada de Dios, vacía de Dios? Pero, ¿acaso el plan divino no quería salvar precisamente a esta multitud real y concreta, a esta universalidad humana? ¿Acaso no quería unirla a ella con la Divinidad? Sí; la Divinización es para todos los hombres: todos son llamados a ser *divinæ consortes naturæ*. Así pues, si los teandrismos figurativos cesa-

---

(1) Ibid., 1, p. 5, 8, 11; 1, II, p. 17, 22-23.
(2) Ibid., 1, III, p. 37; 1, IV, p. 44-53; 1, V, p. 65, 68-69.
(3) Ibid., 1, VI, p. 73-76.

ron, comienzan los teandrismos imitativos y participados: es el teandrismo universal.

Teandrismo que excluye, por tanto, todo panteísmo. Porque sólo el *jefe* tiene por toda la eternidad la unión hipostática. "El Hombre-Dios es una persona única." En efecto, sólo Jesucristo posee propiamente la filiación divina; sólo El es el Verbo engendrado eternamente, consubstancial al Padre; sólo El recibe eternamente del Padre, principio primero y único, el don eterno y la fecundidad para que de El, como del Padre (1), proceda eternamente el Espíritu, consubstancial al Padre y al Hijo. Teandrismo único, por consiguiente (2).

Teandrismo jerárquico también: porque el jefe único comunica diversamente a los miembros, ordenados y subordinados, de su cuerpo, las manifestaciones y las medidas de la misma vida.

Teandrismo universal, en fin. Porque el destino querido por Dios para cada individualidad humana, es que se una a Cristo, se incorpore a él, le permita crecer en nuestro Yo hasta su plenitud perfecta y le ayude al mismo tiempo a ser todo en todos.

Este destino, el único absoluto para nuestras indestructibles personalidades, es el único que puede conducirlas al Absoluto. A él, pues, están subordinados todos los destinos relativos y finitos de este mundo. Las sociedades económicas o civiles no pueden proponerse otro fin último más honorable y necesario que acrecentar con su colaboración lo que se llamará, en el cielo, la

---

(1) La adhesión explícita de Soloviev al *filioque* es antigua.
(2) Ibid., 1, VII, p. 95, 102-103; 1, XI-XII, p. 133-158.

Ciudad de Dios o su *Reino*, —lo que aquí en la tierra se llama *la Iglesia*, la *Iglesia universal* o *católica* (1).

Esta catolicidad no era ya para Soloviev una concepción abstracta. La entreveía más bien como un ideal, todavía inexistente, pero que el esfuerzo de los creyentes realizaría un día. ¿Cómo? Por medio del acercamiento entre Oriente y Occidente. Tal es la esperanza que con amor desarrollaba en la última conferencia.

Este pensamiento de la unión que él expresaba por primera vez, iba a invadir más y más toda el alma de Soloviev. Pero en esta época la concebía aún con una simplicidad ingenua. "En la doble evolución histórica de la cristiandad, decía, la Iglesia de Oriente representa el fundamento divino; el Occidente, la debilidad humana. Sólo un libre acercamiento de ambos principios engendrará una humanidad espiritual y divinizada, la realidad de la Iglesia universal" (2).

Este gran optimismo debió haber tranquilizado a los ortodojos. Mas no fué así. Los eslavófilos no admitían que alguien se interesase por el Occidente, ni siquiera para compadecer su debilidad y su racionalismo. No obstante, en verdad esta serie de lecciones se abría con una declaración que, en labios de un hombre menos convencido, habría podido parecer un desafío. Con tranquila osadía sus primeras palabras habían descartado de un golpe las necedades del positivismo universitario y las estrecheces de la ortodojia oficial. "Hablaré

(1) *Ibid.*, 1. XI-XII, p. 159, 167-168.
(2) *Ibid.*, p. 161, 168.

de las verdades de la religión positiva. Este tema es bien extraño a la conciencia contemporánea, bien lejano de los intereses de la civilización contemporánea. Pero esos intereses de la civilización contemporánea no existían ayer, ni existirán mañana. Pues bien; yo me propongo tratar solamente de lo que importa en todo tiempo... Por lo demás, no polemizaré contra nadie, ni contra los que niegan hoy el principio mismo de la religión, ni contra los que atacan la religión de hoy. Porque tienen razón en atacarla: la religión de hoy no es lo que debería ser" (1).

Cuatro meses más tarde, en marzo de 1881, las pequeñas coaliciones formadas contra Soloviev, lograban su objetivo. Esta vez, Soloviev era alejado para siempre de la enseñanza.

Hé aquí el incidente que sirvió de pretexto a su caída: Soloviev hacía un curso regular en San Pertersburgo, en el *Instituto superior de educación femenina;* su tema era la *Crítica de los principios revolucionarios.* En el momento mismo del asesinato de Alejandro II (1.º al 13 de marzo de 1881), los acontecimientos prestaban a este tema una siniestra actualidad. Soloviev no lo evitó. Su lección del 13 al 25 de marzo abordó francamente el terreno de los hechos contemporáneos. Para contener el inmenso auditorio que aumentaba en cada una de sus lecciones, la *Sociedad de Crédito* de San Petersburgo le había ofrecido su gran sala. Delante de un público muy numeroso, muy emocionado, y también muy dividido, condenó primero todas las violencias como una debili-

(1) T. III, p. 1-2.

dad, como un mal: porque ellas no se apoyan ni en Dios ni en el principio espiritual del hombre, sino que subordinan el bien y la verdad a la fuerza material y a las pasionse brutales; sujetan la personalidad humana a la tiranía del extrinsequismo.

Jamás pueblo alguno ha progresado en la verdadera libertad por las vías revolucionarias. Jamás soberano alguno ha disminuído realmente el mal en su imperio con ejecuciones capitales. Sólo una fuerza interior es verdaderamente una fuerza. Porque sólo una virtud venida de Dios, a fin de unir a los hombres por medio del bien de la caridad, puede traer cambios felices, verdaderos mejoramientos sociales y una victoria efectiva sobre el mal.

En seguida, Soloviev fustigaba a los criminales del momento y su delito. ¿Se detendría en esta condenación? ¿Después de haber denunciado el mal que corroía su patria, no iba a indicar ningún remedio?—La indignación contra los culpables era algo puramente negativo. Para impedir nuevose golpes, era menester un medio positivo; había que detener en las generaciones jóvenes la perversión intelectual y moral que preparaba otros criminales. Detener la perversión no significaba, por lo demás, oprimir las masas populares —siempre algo negativo; detener su perversión era pensar en moralizarlas, en cristianizarlas.

Algunas frases completaron, pues, la relacción primitiva del curso. Insistían sobre la obligación de restaurar los principios espiritualistas: sobre el deber de moralizar y de cristianizar al pueblo; sobre el ejemplo que debían dar primero los gobernantes. ¿Cuáles fueron exactamen-

te estas declaraciones? Nos es imposible precisarlo: aún en estos últimos años la censura ha prohibido siempre la publicación del texto de este curso; sólo encontramos un resumen en el tomo tercero de sus obras (1).

Lo cierto es que la frecuencia de las ejecuciones capitales en Rusia irritaba a Soloviev (2); reclamó toda su vida una reforma del Código penal, cuyos principios mismos constituían a sus ojos un abuso vergonzoso, una flagrante inmoralidad (3). En el caso presente, con algunas palabras, inoportunas tal vez, pero menos inexplicables en Rusia que en cualquier otra parte, invitaba al nuevo zar a dar un gran ejemplo cristiano sustituyendo la ejecución de los regicidas por una pena que hiciera posible su restablecimiento moral, su conversión.

Este mismo año 1881, moría a los sesenta y tres años Dostoiewsky. Dejaba inconclusa, en el tercer volumen,

---

(1) P. 383-387.

(2) No hay que olvidar la frecuencia de las condenas capitales en Rusia: en diez meses de 1908 hubo 1.481 sentencias de muerte y 581 ejecuciones *regulares*. Se guarda silencio sobre el resto. ¡Y la legislación se suavizó a partir de 1881!

El mismo año 1908, hubo, desde el 1.º/14 de octubre al 1.º/14 de noviembre, 178 condenas a muerte y 53 ejecuciones; el 25 de noviembre/8 de diciembre, 37 condenas a muerte y 17 ejecuciones; el 19 de diciembre/1.º de enero, 17 condenas a muerte y 15 ejecuciones; el 20 de diciembre/2 de enero, 42 condenas a muerte y 8 ejecuciones.

(3) Especialmente en *Derecho y Moralidad, bosquejo y ética aplicada* (1897) ch. IV (t. VII, p. 539-554).—Cf. *Dos respuestas a Tchitcherin.*

una gran obra simbólica, *Los Hermanos Karamazov*. Son tres esos hermanos Karamazov: los dos mayores representan la Rusia que se acaba, un pasado que era de ayer y de hoy. Con sus hábitos extremistas, Dostoiewsky había dibujado dos tipos horribles, un abúlico inmoral y un "cerebral" descentrado: el primero, Dimitri, representaba el tradicionalismo eslavófilo y la Rusia inculta; el segundo, Iván, preconizaba una transformación de Rusia "a la europea", perdía la fe y se creía occidental.

Después de estas caricaturas, Dostoiewsky bosquejó con mano delicada el ideal que su patriotismo esperaba, la Rusia del porvenir. Esa Rusia del mañana nacería de las más sanas aspiraciones de la Rusia secular; pero, como hijo de la historia, amaría también el progreso. Resistiría tanto a las locuras de "la Inteligencia" como a las perversidades morales; veneraría las tradiciones nacionales, pero reforzaría este culto y lo complementaría con un amor más elevado, y también más extensivo, con el amor a Dios y a todas las almas humanas.

Al leer esta obra sentimos que, para Dostoiewsky, no era necesario esperar a aquel preparador del porvenir: había aparecido ya, era un profesor muy joven todavía, pero aclamado; no tenía treinta años, y ya su dulzura inconfundible, unida a una inteligencia extraordinaria, había hecho clavarse en él todas las miradas.

¿Cuál era el nombre de este héroe?—El novelista lo escribía *Aliocha*, pero los lectores sabían que había que pronunciarlo: Soloviev.

El año en que murió Dostoiewsky, Soloviev no tenía más que veintiocho años. Tenía por descontada la influencia incomparable que daría a sus ideas las lecciones de filosofía en la Universidad de Petersburgo o de Moscú. Al acariciar estas ilusiones para el porvenir, lo hacía por proselitismo y no por indigencia; pues su fortuna bastaba a las muy modestas exigencias de su vida austera. Pues a los veintiocho años se le alejaba para siempre de la juventud estudiosa que él amaba con pasión de apóstol, y que lo amaba a él como a un hermano apenas de más edad y ya cubierto de gloria.

De allí en adelante, y hasta sus últimos años, Soloviev no podrá hablar públicamente en Rusia. Durante mucho tiempo sólo podrán admitirlo las sociedades privadas y los salones amigos. Hacia el fin de su vida, las academias se apresuraron a incorporarlo desde que les fué permitido. Meses antes de su muerte, la Universidad de Varsovia debía por fin ofrecerle una cátedra, pero era ya demasiado tarde...

CAPITULO QUINTO

EL ESCRITOR

CRÍTICO.—POETA.—PENSADOR.

I

REDUCIDO al silencio, pero ardiendo de celo, Soloviev se consagró por entero al apostolado de la pluma. Aún en este campo, tuvo opositores furiosos. A menudo, la censura suprimió los pasajes más importantes de sus demostraciones y, varias veces, el escritor entrabado hubo de imprimir sus libros en Croacia o en Francia.

Sin embargo, no recurrió al extranjero sino por fuerza. El 28 de noviembre/10 de diciembre de 1885, para poner fin de una vez a persistentes acusaciones, dirigía de Moscú al *Novoié Vrémia* una carta que fué inserta dos días después (n. 3864): "Acabo de escribir mi

primer artículo en idioma extranjero para el público de fuera de las fronteras. Apareció en el diario cróata *Katolicki list*, con el título de *¿Iglesia oriental o Iglesia ortodoja?*"

Es de observar que todos los libros y artículos publicados por Soloviev fuera de Rusia y lejos de la censura respiran siempre la más perfecta lealtad al zar. Así, en su primer folleto francés, *Algunas consideraciones sobre la reunión de las Iglesias*, en vez de manifestar algún rencor, escribía, al exponer lo que el patriarcado de Oriente sería en la Iglesia Católica después de la unión: "La posición superior que ha correspondido siempre en la Iglesia oriental, y que corresponde ahora, en Rusia, al poder del emperador ortodojo, permanecería intacta" (1).

En los años siguientes a su caída en desgracia, se entrega al trabajo con pasión.

Su potencia intelectual parece entonces prodigiosa. "Insaciable para estudiar como para comprender", según la expresión de Tavernier, Soloviev aborda los temas más variados, y nunca vemos decaer su competencia; en todos conserva su desenvoltura amplia y modesta. La extensión de sus conocimientos no disminuye su precisión; la abundancia de las lecturas no ahoga ni empaña su personalidad: el erudito y el pensador van de la mano.

La filosofía ocupa siempre un lugar eminente en su trabajo y en su pensamiento. Quiere hacerla familiar a los rusos.

---

(1) P. 12.

Emprende entonces o dirige la traducción rusa de los filósofos antiguos y modernos, les consagra buenos estudios históricos y críticos; al mismo tiempo, se convierte, por sus obras originales, en el primer filósofo de su patria.

Traduce o anota en ruso las *Obras* de Platón, los *Prolegómenos* de Kant, la *Historia del materialismo* de Lange, la *Historia de la ética* de Jodl.

En el gran Diccionario Enciclopédico Brockhaus-Ephrone, en noventa volúmenes, se encargó de toda la sección filosófica.

Recluta colaboradores y escribe él mismo un gran número de artículos: los unos especulativos, por ejemplo, sobre las palabras *Tiempo, Amor, Metafísica, Predeterminación, Causalidad, Libre albedrío, Extensión;* los otros más históricos, por ejemplo, *Platón, Plotino, Valentín y los valentinianos, Basílides, Maniqueos, Kábbala, Duns Scoto, Nicolás de Cusa, Kant, Hegel, Hegelianismo, Svedenborg, Maine de Biran, Joseph de Maistre,* etc.

En las revistas rusas y especialmente en *Cuestiones de filosofía y psicología* (1), consagra numerosos artículos a los filósofos contemporáneos; a los de Rusia como Jourkevitch, Grote, Minska, el príncipe Trubestkoi, Lopatin, Chtcheglov, Tchitcherin, de Roberty . . . , y a los de Occidente: Wundt, Nietzsche, Touillée, Ribot, Guyau, Spencer, Hellenbach, Hartmann.

---

(1) Revista importante, creada por instigación de Soloviev. Ver *N. J. Grote* (1832-1899) *según los bosquejos, recuerdos y cartas a sus familiares.*

Su benevolente imparcialidad era tan conocida que en 1898, la *Sociedad Filosófica* de San Petersburgo, deseosa de celebrar el centenario de Augusto Comte, confió el discurso más solemne a Soloviev (1). El 7 de marzo, la Universidad de Petersburgo le reabrió, pues, sus puertas por un día. Delante de un público inmenso, el antiguo profesor recordó primero las luchas que había emprendido veinticinco años antes contra el positivismo entonces todopoderoso. Mantuvo sus críticas contra el hombre y su doctrina, pero señaló a sus oyentes dos conclusiones capitales y definitivas de la filosofía "de ellos mismos": Comte comprendió que debía haber una divinización de la humanidad, insistió sobre la importancia capital que los vivos debían reconocer a la influencia de los muertos y a su acción. Estas dos ideas están tomadas de la fe cristiana. Comte las discernía mal y las aplicaba peor aún a su concepción del Ser Supremo; pero a pesar de su semi-conciencia, yo admitiría de buena gana que fué utilizado por la Providencia para apartar del materialismo a los espíritus contemporáneos y para hacerlos, a pesar suyo, fijar su atención en dos verdades esenciales del cristianismo: la supervivencia de los muertos destinados todos a la resurrección, la vocación de todos los hombres a la divinización, al teandrismo (2).

Se advierten aquí las ideas y el celo que animaban a Soloviev desde 1880. Sus convicciones metafísicas y morales se han precisado en la evolución religiosa que luego

---

(1) T. VIII, p. 225 sgts.
(2) Ibid., p. 245.

habremos de describir; las expresa con creciente fuego. La prudencia que se ha impuesto para conservar el contacto y la influencia con sus compatriotas, en nada disminuye su sencilla lealtad.

Podríamos constatar estas características hasta en sus más pequeños opúsculos o artículos filosóficos. Sea que critique, en 1883, el individualismo y el escepticismo metafísico de Hellenbach (1), o que diserte *sobre la filosofía de la historia* (1891) (2), *sobre la telepatía* (1893), a propósito de la investigación realizada por Gurnay, Podmore, y Meyer (3), *sobre los mediums* (1894) (4), sea que discuta el valor moral de ciertas actitudes políticas o de ciertas condiciones sociales, sea que analice la significación simbólica del amor (5) (1892-1894) o que defienda la parte de razón personal y de libertad en la fe religiosa (6), por doquiera aparecen la profundidad reflexiva del pensamiento cristiano y el discreto ardor de un alma apostólica.

---

(1) *En camino hacia la verdadera filosofía*, t. III, p. 309 y sgts.; prefacio a la traducción de Hellenbach por A. N. Aksakov.

(2) Trabajo que quedó inconcluso; t. VI, p. 309 y sgts. El mismo tema lo volvió a tratar a propósito de dos volúmenes de N. J. Karieev, 1890-1891.

(3) T. VI, p. 419 y sgts.

(4) T. VI, p. 450 y sgts.

(5) T. VI, p. 364 y sgts.; es de notar especialmente un bellísimo comentario del texto de San Pablo sobre la unión de Cristo y de la Iglesia.

(6) En 1892, contra L. Tikhomirov, t. V, p. 432 y sgts.; en 1894, contra Porfirio Solovlev, t. V, p. 463 y sgts.

Ellos se revelan aún a propósito de temas menos graves en apariencia; este filósofo no desprecia ni el arte ni la poesía. Hasta los ensaya con éxito.

Allí también la boca habla de la abundancia del corazón. Algunos rusos comparan a menudo sus versos a los de Sully-Prudhomme, y su crítica de arte a la de Brunetière.

Los puntos de comparación entre Soloviev y Brunetière son fáciles de encontrar: sus contactos con el positivismo y la analogía de sus actitudes convencidas pero expectantes ante la Iglesia Católica les inspiraron a ambos "utilizaciones" y "discursos de combate". No obstante, pese a su influencia de apologistas, a ambos los sorprendió la muerte antes de que el público hubiera sabido si ellos ajustaban su práctica a su fe.

El paralelo con Sully-Prudhomme se justifica menos. La poesía de estos dos filósofos no tiene de común sino la profundidad de las aspiraciones religiosas. Aún después de sus mejores arranques, Sully-Prudhomme vuelve a caer en un abismo de dudas; y sus clamores, individualistas las más de las veces, acaban en la desesperación o en la blasfemia.

Los de Soloviev, después de las primeras vacilaciones, ascienden a la luz de la fe y a la confianza del amor: si a veces lanza gritos de angustia, es por sus hermanos, a quienes, desde sus alturas, ve tan poco preocupados de seguirlo.

Las poesías de Soloviev, compuestas en todas las épocas de su vida, aparecieron a menudo bajo pseudónimos.

En 1895, publicó él mismo la segunda edición complementada de una recolección de versos. Pensaba agrupar también sus artículos literarios. A pesar de su alcance filosófico, no podemos aquí mencionarlos todos. Publicó estudios sobre casi todos los escritores y poetas rusos del siglo XIX: Fet, Polonsky, Tintchev, A. K. Tolstoi, Pouchckine, Lermontov, Dostoiewsky... Sobre este último hicieron sensación en Rusia tres discursos pronunciados en los aniversarios de 1881, 1882, 1883, por la apología de las tendencias universalistas y *romanas* de Dostoiewsky (1): volveremos a hablar de este punto.

Sobre arte y literatura en general, destacamos solamente algunos títulos: *La belleza en la naturaleza* (1889), *Significación general del arte, la poesía lírica* (1890), *Primeros pasos hacia la estética positiva* (1893), *Simbolistas rusos* (1895), *Sobre lo pintoresco* (1897).

III

Al mismo tiempo, grandes obras filosóficas precisaban el pensamiento bosquejado en las tesis de "Maestro" y de "Doctor". La más considerable entre ellas: La justificación del bien, filosofía moral, dedicada en 1897 a la memoria de su padre y de su abuelo, debió reeditarse desde 1898 (2).

Otras quedaron inconclusas, tales como: *Derecho y*

(1) T. III, p. 169-205.
(2) T. VII, p. I-XXVI, 1-478.

moralidad, bosquejo de una ética aplicada (1) con un capítulo central sobre la pena de muerte; y *Primeros principios de filosofía especulativa* (2), publicados desde 1897 a 1899 en las *Cuestiones de Filosofía y de Psicología.*

Estos tratados filosóficos y las tesis que los precedieron merecen ser analizados en capítulos especiales. Pero más aún las obras de teología dogmática y ascética, puesto que constituyen, en la producción de Soloviev, la parte más considerable, más meditada también y más acerada.

En medio de tantos trabajos, este hombre intrépido no se cansaba de aprender. A los treinta años, cuando su nombre está ya en todos los labios, cuando sus escritos rompen los moldes anticuados de las ideas impersonales y fuerzan los espíritus a reflexionar, se decide a estudiar hebreo: de ese modo su fe personal podrá abrevarse en las fuentes mismas y preparar a su Iglesia una versión directa del Antiguo Testamento. Se encierra durante varios meses en un monasterio de Moscú, para consagrarse a un estudio asiduo (3).

Pero el contacto con el pasado y la lectura de los antiguos profetas no aparta sus ojos ni del presente ni del porvenir. Todos los problemas religiosos le inte-

(1) T. VII, p. 487-677.

(2) T. VIII, p. 148-221.

(3) Estos estudios permitieron que Soloviev replicara en 1896 al libro de E. Havet, *La modernidad de los profetas* (París, 1891), con una buena disertación que él intituló: *¿Cuándo vinieron los profetas?* (T. VI, p. 523).

resan: la cuestión judía, la cuestión musulmana, la cuestión polaca, la cuestión de los *staroveros* o antiguos creyentes, la cuestión de la ortodojia oficial y de su organización, de su dependencia, de su jerarquía, de sus monjes; todas estas cuestiones, que fatalmente debe plantearse la Rusia moderna, las estudia él con un trabajo encarnizado. Nos permitiremos citar solamente algunos títulos; sus escritos más característicos sobre la Iglesia y las sectas rusas son: *El Poder espiritual en Rusia* (1881), *El Raskol en el pueblo y en la sociedad rusa* (1883), *¿Cómo despertar nuestras fuerzas eclesiásticas?* Soloviev protestó varias veces, como lo han hecho los obispos católicos de Polonia en estos últimos años, contra las severidades excesivas de la legislación rusa sobre los judíos. A este problema, muy irritante en Rusia, él consagró tres estudios principales: *El judaísmo y la cuestión cristiana* (1884) (1), del que la *Biblioteca eslava* de Bruselas conserva un ejemplar en donde Soloviev rehizo con su propia mano los pasajes suprimidos por la censura; *Israel bajo la nueva ley* (1885), *El Talmud y las polémicas antijudías* (1886). Anotemos además sobre la cuestión polaca: *La alianza con Roma y las Gacetas de Moscú* (1883), *Contra el proyecto de una Iglesia nacional polaca* (1897), y sobre todo numerosos capítulos de sus grandes obras.

Para hallar una solución, acumula las investigaciones históricas y osa remontar hasta los principios más elevados; para hacer las aplicaciones desciende hasta el terreno de la política; en todos los campos expone y discute con la más severa y la más comprensiva lealtad.

(1) T. IV, p. 120-167.

Esta lealtad debía llevarlo muy luego a las cimas, desde donde el horizonte se extendería mucho más allá del imperio ruso, más allá de todas las tierras eslavas.

"¡Falta de patriotismo!", exclamaron desde el principio los eslavófilos, aliados contra Soloviev con los liberales anticristianos. Así, su lealtad misma multiplica en los comienzos a los enemigos a su alrededor; pero, a la larga, los desarma, los seduce, los lleva a retractarse de sus calumnias. Sin embargo, sus clamores habían destrozado durante mucho tiempo el corazón de su víctima: ¡falta de patriotismo!

"Patriotismo más puro y abnegado, más sincero y más fecundo, respondía Soloviev. El amor a la patria rusa no me inspira ninguna idolatría, eso sí! La amo, pero veo sus errores; la amo, pero condeno sus injusticias presentes y pasadas. Deseo una Rusia más grande y más bella; pero esto no significa una Rusia más dominadora o más violenta: deseo y espero una Rusia más civilizada y más moral, es decir, una Rusia más cristiana, una Rusia verdaderamente digna de llamarse la santa Rusia; espero una Rusia más preocupada de someterse a Dios que de conquistar pueblos, una Rusia admirable, no tanto temida como envidiada; una Rusia que sea soldado de un zar, no tanto por ese zar como por su Dios; una Rusia influyente más por su fe y su caridad que por sus armas; una Rusia que fuera grande porque, como apóstol en el mundo, magnificara la idea universalista de Jesucristo, desarrollara el Cuerpo místico de Jesucristo, glorificara la santa y única Iglesia de Jesucristo —la Iglesia,— la Iglesia Católica que, con

la accesión de Rusia ,se haría más perfecta y visiblemente "católica."

Amo a mi patria.

Este patriotismo no impide que contemple, al través del tiempo y del espacio, y de cada lado de las fronteras nacionales, la historia religiosa vivida realmente por la humanidad y, muy a menudo, por desgracia, opuesta al desarrollo ideal que Dios hubiera deseado. Comparar la historia positiva de *las religiones* con el plan divino *de la Religión*, ¡qué espectáculo! Un drama de acción *doble*, más antiguo que el mundo y más universal que la historia del mundo, ¡qué interés para el contemplativo!

Y para el hombre apostólico, ¡qué intereses!

"Los intereses de la justicia y del amor, del Bien; los intereses de los individuos y los de las sociedades, los intereses de las almas y los de Jesucristo, los intereses de la creación universal concordando con los intereses de Dios; ¡los intereses de Dios. . .!"

Pero en todas partes son combatidos estos intereses humanos y divinos. La divinización de los hombres, "el teandrismo universal", tal es el fin! Pero el espíritu que quiere alcanzarlo se siente entrabado en todas partes: la materia le sirve de lastre, la materia se rebela siempre. Los episodios contemporáneos de esta guerra original se llaman, en Occidente y en Extremo Oriente, positivismo o confusionismo, teosofía o budismo, irreligión revolucionaria o tradiciones supersticiosas de las mitologías, crédulo servilismo del libre pensamiento o

brujería extática y mentirosa (1). Todos estos episodios merecen atención, pero más que todos ellos, la gran lucha entre el Oriente y el Occidente.

El cisma entre el Oriente y Occidente; la cristiandad, antiguamente una, y, desde hace ocho siglos, dividida en dos cuerpos rivales; el reino de Dios cortado en dos trozos enemigos. ¡Qué mejor motivo de dolorosa admiración! Soloviev tiene veinticinco años; cree que las fuerzas vitales de las dos iglesias manan de Cristo. Desgraciadamente, esas aguas que brotan para la vida eterna se entrechocan como dos corrientes enemigas. Los miembros de Cristo se despedazan entre ellas. En lugar de ayudarse mutuamente para su fecundidad, en lugar de sembrar la vida y producir nuevos cristianos, ellas combaten a los cristianos. Se opone la Biblia, la tradición, la jerarquía a la Biblia, a la tradición, a la jerarquía; la oración, las solemnidades litúrgicas, los sacramentos, la misa misma parecen destinados no tanto a agradecer a la Trinidad o a adorarla como a provocar su maldición contra los hermanos. Obispos contra obispos, concilios contra concilios, santos contra santos, Iglesia contra Iglesia, ¡qué desorden! Y qué ironía —¡o qué blasfemia!— atreverse aún a orar a Aquél que decía: "¡Que ellos sean uno como nosotros mismos!" Qué inconsciencia cuando un cristiano o un sacerdote,

---

(1) También aquí nos limitamos a citar algunos títulos: *Mahoma, su vida, su enseñanza religiosa* (1896); *El paganismo, ensayo sobre la evolución de la mitología* (1873); *China y Europa; Japón; El Paganismo primitivo, sus restos vivientes y muertos* (1890); *La teosofía de Mme. Blavatsky* (1890 y 1891); *Falsificaciones: sobre los "nuevos cristianos"* (1891), etc.

con la boca llena todavía de anatemas contra los adoradores sinceros de Jesucristo, salmodia: "¡En ésto conocerán todos que sois mis discípulos—si os tenéis amor unos a otros!"

Por otra parte, ¿cómo conciliar el nacionalismo religioso con las enseñanzas universalistas de Jésús, el filetismo celoso con los ejemplos de San Pablo?; ¿cómo conciliar una *ortodojia* estrechamente *eslavófila* con la orden del Maestro: *Docente omnes gentes*, o con la práctica del Apóstol: Ni gentiles ni judíos, ni griegos ni bárbaros?

Terribles antinomias que sólo una teología amplia y muy documentada podría resolver. Soloviev, pues, sin renunciar a la filosofía, se dió vuelta hacia la teología.

Su actividad en los dos terrenos fué simultánea y convergente. Para estudiarla mejor, nos veremos obligados a distinguirlos. Que el lector, sin embargo, no desdoble al pensador. Durante sus últimos veinte años, el filósofo, enamorado antiguamente de las ciencias naturales, consagraba a la teología su principal esfuerzo; por otra parte, el teólogo guardaba de sus estudios pasados la preocupación por los métodos rigurosos, por la lógica y por la claridad.

CAPITULO SEXTO

EL FILOSOFO: A) EL LOGICO

EVOLUCIÓN FILOSÓFICA.—LÓGICA Y METAFÍSICA.—LA VERDAD INTEGRAL.

I

DESDE su primera tesis, Soloviev se había revelado como filósofo de cepa. No es que todo fuera perfecto en ese volumen que él acababa a los veinte años. Se sentía en él una cierta fogosidad de juventud que se traducía por juicios muy absolutos y por sistematizaciones un poco forzadas. Las páginas consagradas a la historia de la filosofía occidental antes de Descartes, contenían más de una afirmación inexacta; esas conclusiones demasiado precipitadas serán luego sometidas a un nuevo examen y corregidas en las obras siguientes. ¿No había también alguna exageración al presentar "El Inconsciente" de Hartmann como el término fatal hacia el cual convergían, tanto en derecho como en hecho,

las dos corrientes irreligiosas del pensamiento occidental, el idealismo exclusivo y el empirismo exclusivo?

Pero, en conjunto, la tesis y las respuestas a los ataques que ella provocó manifestaban un pensamiento muy personal y ya maduro, un contacto directo, muy raro en la Rusia de entonces, con las fuentes filosóficas del Occidente, una lectura considerable, y, lo que valía más, una lectura inteligente y bien asimilada.

La forma misma era a menudo original. Son un ejemplo los dos silogismos que resumían la evolución histórica y lógica del empirismo y del idealismo durante los tiempos modernos. La mayor del primero había sido sacada del dogmatismo: *Pensamos el ser;* la menor de Kant: *No pensamos sino los conceptos;* Hegel había concluído: *El ser es, pues, el concepto.* Para el segundo silogismo, Bacon había suministrado la mayor: *La verdadera esencia de las cosas, lo que es verdaderamente, se manifiesta a nuestra experiencia real;* Locke había puesto la menor: *A nuestra experiencia real se manifiestan únicamente estados de conciencia aislados;* Mill sacaba la conclusión: *Los estados de conciencia aislados son pues la verdadera esencia de las cosas* (1). Todas las variedades del pragmatismo podían nacer ahora: desde la filosofía de las ideas-fuerzas hasta los voluntarismos menos matizados de concepciones sociales o simplemente morales.

En toda la obra de Soloviev, nosotros volveríamos a encontrar esa tendencia a levantar la genealogía de los sistemas en que se encerró el pensamiento humano.

---

(1) T. I, p. 122-128.

Le gustaba descubrir sus orígenes lejanos, para espiar su *devenir* y sorprender su aparición. Por tal inclinación este ruso pertenecía bien al fin del siglo XIX; revelaba la afinidad de su pensamiento con la de todos los occidentales que disertaban sobre "la evolución de los géneros".

Observando, constantó la influencia ejercida por la obra y el nombre de Hegel sobre los cerebros y los sistemas del siglo XIX. El la señaló. De sus palabras, los adversarios concluyeron, por un extraño desprecio, que Soloviev había sido él mismo un hegeliano.

Ahora bien, este espiritualista resuelto escribía desde 1874: "Hegel debe ser mirado como el verdadero padre del más absoluto materialismo. Su metafísica es en gran manera responsable de los positivismos y de la hostilidad general contra toda metafísica. Con Hegel se relaciona Feuerbach, que por sus traducciones ha llegado a ser el gran sembrador del ateísmo en Rusia; Feuerbach que da una forma inolvidable a sus fórmulas más maléficas. Hegel ha mostrado en el hombre la sustancia suprema; luego, concluye Feuerbach, está claro que la Divinidad, para el hombre, no es ya Dios, sino el hombre: en fin, según un juego de palabras en alemán, que se puede percibir también en ruso, intraducible en otros idiomas, el hombre es lo que come: *"Der Mensch ist war er ist: homo est quod est"* (edit.). Pero la influencia de Hegel ha producido desviaciones aún más monstruosas: inspiraba a Max Stirner cuando preconizaba el egoísmo radical, el individualismo absoluto, el encarnizamiento fratricida en las luchas sociales, cuando condensaba todo su sistema en una fórmula: *Soy todo*

para mí y hago todo para mí solo, cuando "su divinidad" declaraba la guerra "a todos los dioses —los hombres—" para inclinarse solamente ante la fuerza física que lo aplastaría. Hegel, padre de esos exaltados, debe reconocer todavía, como sus descendientes legítimos a Augusto Comte, Stuart Mill y, por ellos, Spencer, y, como ellos, Schopenhauer y Hartmann (1).

Esta requisitoria es de 1874. Soloviev lo continuó a menudo, lo precisó, lo acentuó aún más tarde. M. Ossip-Lourié tiene pues razón al escribir: "Se comete un error al considerar a menudo a Soloviev como discípulo de Hegel; es su *antípoda*, y critica a Hegel con severidad" (2).

No hay nada más exacto. Pero lo inexplicable para nosotros es la acusación de hegelianismo que pesó largo tiempo sobre Soloviev, entre sus compatriotas.

¿De dónde puede haber nacido? ¿Derivará de las citas tomadas de Hegel o de la importancia que les atribuyó, o de la confesión que hizo de sus dones eminentes? Creemos que ninguna de esas razones es suficiente. ¿Virgilio será discípulo de Ennio? Al señalar la influencia perniciosa de un escritor ¿querrá decir que el crítico lo elige por maestro? ¿O bien se podría pensar que un espíritu banal habría contribuído, tanto como Hegel, al desconcierto intelectual? (3). Opinamos que nadie

(1) T. I, p. 105-122.

(2) La filosofía rusa contemporánea, París, Alcen, 1905, p. 33.

(3) Esta última opinión ha sido ardientemente sostenida por V. Enriques, en un artículo de *La Revue de Metaphysique et de Morale* (enero de 1910), titulado: *La Metafísica de Hegel considerada desde un punto de vista científico:* "En resumen, si se

habría tachado a Soloviev de hegelianismo, si no hubiera sido más que filósofo.

Pero, un día, declaró que la fe en el dogma inmutable no condenaba la inteligencia humana a la estagnación, que no excluía ni el deseo, ni la necesidad, ni los medios de ver más claramente la verdad inmutable: lejos de condenar el progreso intelectual, la fe lo aconsejaba, lo exigía. Soloviev comprendía entonces y repetía la palabra de San Agustín: "Amad mucho la inteligencia de vuestra fe. El fiel que, por el uso legítimo de su razón, llega a cualquiera inteligencia de su fe, sobrepasa seguramente al que se queda aún en el deseo de esta inteligencia. En cuanto al que no tiene siquiera el deseo de comprender y se contenta con creer, ignora la utilidad de la fe" (1).

---

deja a un lado la imaginación extraordinaria, el genio poético y la coherencia de la inspiración sentimental, Hegel aparece como un pobre intelecto y a decir verdad, en esta pobreza, en la falta de significado de ciertos argumentos que pasan por difíciles, reside a menudo la supuesta profundidad de un maestro ilustre al cual las almas débiles son incapaces de oponer siempre su propio buen sentido... Así la parte más aparente del sistema hegeliano, la que constituye la concretización lógica, se reduce a una especie de demencia. Estas observaciones pueden tener una parte de verdad: Soloviev les habría reprochado y con razón, su exclusivismo. Pero él habría contribuído a ellas, completándolas.

(1) "Intellectum valde ama.—Qui vera ratione iam quod tantummodo credebat intellegit, profecto praeponendus est ei qui cufit adhuc intellegere quod credit. Si autem nec cufit, et ea quae intellegenda sunt, credenda tantummodo existimat, cui rei fides proset ignorat" (S. Aug., Epist. 120; c. II-III, n. 8 y 13; M. L. 33, 456-459).—Hemos expuesto *Los Argumentos Apolo-*

Ante esta vuelta a la tradición, ciertos ortodojos se escandalizaron. Fué mucho por cuanto Soloviev completó su pensamiento: para dirigir y medir este desarrollo, compatible con la inmutabilidad de la fe, la Iglesia infalible ha recibido seguramente de Cristo un órgano apropiado, y este *"explicador infalible"* es el sucesor de Pedro.

Los partidarios de un fijismo absoluto en la Ortodojia se indignaron: Soloviev llegó a ser ante sus ojos un hegeliano. Hegeliano, ya que admitía un progreso en el cristianismo; hegeliano, ya que reconocía en la Iglesia Católica un complemento de verdad cristiana que faltaba a la organización del Santo Sínodo: el catolicismo pareció hegelianismo (1).

Las bases de la acusación son pues más teológicas que filosóficas. M. Ossip-Lourié sufrió también, sin saberlo, un prejuicio confesional cuando escribió: "Teísta en su concepción sobre el *Principio de las cosas*, Soloviev es

---

géticos de S. Agustín en una serie de artículos publicados en 1909 y 1910 en la *Revista práctica de Apologética* (París).

(1) Esta confusión no es rara en Rusia. Resulta de un prejuicio sorprendente que deforma la noción de "progreso dogmático" y la substituye por la de "innovación dogmática". La Iglesia Católica profesa sin embargo que nadie, ni siquiera el Papa, puede innovar en el dogma o crear un nuevo dogma. Pero ella sabe también que los concilios de los diez primeros siglos han definido en fórmulas explícitas los dogmas tradicionales, y no admite que Jesucristo haya retirado desde diez siglos a su Iglesia la posibilidad de condenar o de prevenir el error. Soloviev señaló muy bien el carácter tradicional de esta enseñanza católica.

panteísta en sus ideas sobre el proceso mundial" (1).

Estas acusaciones son inexactas. Soloviev cree en la Providencia; cree que Dios llama a los hombres a la santificación y que la oración pone a los hombres en comunicación real con Dios; es lo que los rusos llaman "misticismo". Luego el misticismo de Soloviev permanece perfectamente cristiano. Encontramos por todas partes la prueba de esto aún en sus grandes obras de filosofía propiamente dicha.

II

Los Principios filosóficos de una ciencia integral proponen a la humanidad un plan ideal de pensamiento, de organización y de acción.

Plan ideal: luego Soloviev no espera su realización, más imposible que la de las maravillas de Utopía; pero el ideal no es una quimera, ya que puede guiar la ascensión de una buena voluntad y favorecer así un progreso real en la humanidad.

Este tratado en que las ideas se amontonan con una densidad que desconcierta, se asemeja a un *Discurso del Método* que perseguiría su investigación y desarrollaría sus conclusiones en todos los dominios de la actividad humana: naturaleza y teoría del conocimiento, su valor lógico y metafísico, sus condiciones y sus consecuencias psicológicas, su influencia sobre la acción individual y sobre todos los géneros de cohesión social.

---

(1) Loc. cit.

Empírico o científico, el conocimiento que se limita a los hechos, a los fenómenos del mundo exterior, será utilitario; servirá a los intereses materiales de la humanidad y desarrollará la sociedad económica. Si remonta hasta las ideas generales, a los principios y a su relación lógica, el conocimiento se convierte en filosófico. La filosofía eleva la razón más que lo que lo hace la ciencia utilitaria de los hechos; pero si no tiende a sobrepujarse a sí misma, si rehusa cualquiera otra luz, se detiene en juegos subjetivos del espíritu, se entretiene en el lado formal de las ideas y de las verdades: el espíritu rechazará lógicamente el valor objetivo de las ideas en tanto que rehuse preguntar a la teología si existe una esencia absoluta y lo que ella es (1).

Las tendencias del hombre corresponden a esos tres grados de conocimiento. En el orden social, los "apetitos" organizan las relaciones económicas por un rendimiento cada vez más intensivo del trabajo; un cierto atractivo "ideal" hacia el orden determina entre los trabajadores un orden jurídico y legal, somete a un gobierno esta sociedad civilizada; en fin, la aspiración de orden teológico hacia una existencia eterna y absoluta, orienta al hombre hacia una sociedad religiosa.

La misma actividad sensible manifiesta esta graduación: puede hundirse en los goces materiales y no pedir sino el progreso técnico de los oficios para acrecentar su

---

(1) Soloviev toma aquí *teología* en su acepción más amplia con sus dos grandes subdivisiones: la "teología natural" o teodicea y la teología sobrenatural. No puede, pues, ser acusado de fideísmo.

bienestar; puede desear y favorecer la expresión estética de la idea por las bellas artes; puede en fin prestarse a una comunicación mística con el mundo trascendente.

El paganismo había confundido en todos los órdenes estos tres grados. Así terminó por edificar el absolutismo más tiránico, más exclusivo, más absurdo: todo conocimiento estaba subordinado a una teosofía (1) sin fundamento, toda sociedad a una teocracia en que el capricho humano de un Calígula era la única divinidad, toda acción a una teurgia que se inclinaba a la mistificación.

Lo que el paganismo confundía, el verdadero espíritu del cristianismo lo distingue: lo profano ya no se identifica con lo sagrado, ni la Ciudad de los hombres con la Ciudad de Dios.

Inmediatamente la libertad reinaría, por la jerarquía, si el principio pagano no tratara de tomar su desquite "oponiendo" lo que debería ser solamente "distinguido". Por el conocimiento por ejemplo, Comte opone vanamente entre sí la edad teológica, la edad filosófica, la edad científica. Los sociólogos modernos registran, por su lado, la rivalidad que empuja las tres categorías de organismos sociales hacia una guerra no ya de supremacía y de conquista, sino por la existencia: el poder

---

(1) A veces se ha relacionado Soloviev con Plotino. Los vocabularios tienen cierta analogía, aceptada por Soloviev; pero los pensamientos divergen infinitamente, sobre todo cuando se trata de explicar cómo los hombres pueden llegar a ser participantes de la sabiduría divina *(= teosofía)*, de la autoridad divina *(= teocracia)*, de la actividad divina *(= teurgia)*.

económico es codiciado y será luego conquistado por el socialismo; el poder gubernamental se transforma en un cesarismo bizantino, irresponsable y autocrático; el poder religioso evoluciona por todas partes hacia una especie de papismo.

El mal está en que cada uno de estos tres poderes pretende subsistir solo e imponerse por la fuerza arruinando los otros dos.

Como este exclusivismo daña a cada uno tanto como a sus rivales, es contra la naturaleza. Luego, debe concluirse una alianza. Sólo ella puede asegurar al individuo y a los organismos sociales un desarrollo integral, conforme a la dignidad humana. Cada hombre, cada grupo social debería consentir libremente esta alianza, si considerara el valor relativo de los bienes que debe salvaguardar; entonces aseguraría por la verdad divina su propia libertad: *Veritas liberabit vos.*

Para designar esta alianza en los tres dominios de las operaciones propiamente humanas, Soloviev propone guardar las tres palabras plotinianas: muy bien formadas para expresar la supremacía de lo divino, estarían garantizadas contra toda confusión panteísta por una mención expresa del principio humano, pero cristianizado, de libertad.

La "libre teurgia" simbolizaría la colaboración reflejada del artesano, del artista y del místico, inspiradas las tres por el deseo de elevarse más, ellos y sus hermanos, hacia Dios.

La "libre teocracia" jerarquizaría el esfuerzo de las sociedades humanas: el organismo económico no desa-

rrollaría el trabajo, sino para facilitar las operaciones propiamente humanas del espíritu; y los espíritus se ayudarían mutuamente sobre todo para realizar esa divinización individual y colectiva que Dios mismo propone a la humanidad por su Verbo y por la Iglesia.

En fin, el acuerdo de la ciencia, de la filosofía y de la teología constituirían una riqueza intelectual, una integridad de conocimiento que se llamaría con razón una sabiduría divina, la "libre teosofía". Luego esta teosofía no tendrá nada de común con la que Soloviev ataca en los partidarios de la India nueva. Es una síntesis orgánica, sin la cual la ciencia, la filosofía y la teología sólo son fragmentos separados, aspectos de la verdad y no su plenitud: el mismo espíritu debe coordinar los tres puntos de vista, para conservar en cada uno su valor integral. En sus análisis, parte de datos diferentes y sigue un método apropiado: pero si distingue, no opone. La síntesis "de una ciencia integral" no es posible sino con esta condición.

Después de esta primera parte, Soloviev constata una doble manera de concebir la filosofía propiamente dicha.

Unos —la mayoría de los contemporáneos— quieren una filosofía separada, ocupada únicamente de la especulación teórica. Se convierte, entonces, en una pura sistematización de escuela, sin ninguna relación con la vida individual o social; y fatalmente, por las dos vías del materialismo o del idealismo, a pesar de todas las variedades que los espíritus individuales y el curso de la historia pueden crear, se desploma en el escepticismo.

Porque, una pregunta atormenta en primer lugar a todos los pensamientos en una existencia en que la felicidad no es ni completa ni constante: ¿cuál es el fin de esta existencia? ¿Cuál es el objeto de nuestra existencia y el objeto de las existencias a las cuales la nuestra se subordina, el objeto de la existencia humana en general, su fin último y universal?

Los sistemas de filosofía separada son reunidos y criticados en algunas páginas que son una obra maestra de discusión lógica y concisa.

La otra filosofía merece ser llamada "integral o teosófica". Porque no excluye nada *a priori*, se remonta hasta la esencia sobrehumana y supracósmica, hasta la Esencia-Verdad cuya existencia es autónoma, absoluta, soberanamente independiente de nuestro pensamiento como de la realidad del mundo exterior. El cartesianismo, el deísmo de Wolf parecen reducir esta esencia a una especie de principio abstracto; por el contrario, la filosofía integral reconoce en esta Esencia-Existencia la realidad total, llena de vida y de pensamiento, "la fuente real que da al mundo la sombra de su realidad y a nuestro pensamiento lo que imita de la Idea".

Pero una filosofía así no se detiene en conocimientos fragmentarios o exclusivos. Según ella, el saber no acaba de apropiarse plenamente de la verdad sino por una disposición de la voluntad enamorada del Bien y por un arranque de la sensibilidad hacia lo Bello.

Esta filosofía integral, exenta de todo exclusivismo, se junta naturalmente con la verdadera ciencia, con una ciencia que sea empírica sin ser cerrada; utiliza el análisis racional de las ideas, para significar y discernir

mejor las realidades; en fin, levanta su reflexión intelectual hasta las realidades sobrehumanas, y esta reflexión constituye lo que Soloviev llama *misticismo* (1) oponiéndola a lo que él llama mística o comunicación directa y más bien sensible con estas realidades (2).

La tercera parte (3) de la misma obra estudia cómo debe estar organizada al lógica en vista de esta filosofía integral. Distingue el lado material y el lado formal del conocimiento; analiza la naturaleza, el valor y el origen de las ideas y de las operaciones intelectuales; precisa en fin por qué vías y en qué medida el Ser absoluto puede ser conocido (4). La lectura de algunas páginas en que se trata esta última cuestión habría evitado muchos errores a los intérpretes de Soloviev.

Lo Absoluto, dice, no cae como Absoluto bajo nuestra experiencia. Nuestros sentidos no pueden conocerlo. Nuestra intuición intelectual no lo alcanza directamente. Las abstracciones que elaboramos no representan en su realidad este Ser en quien la esencia y la existencia son inseparables aún lógicamente. Luego, concluyó Soloviev, lo Absoluto es incognoscible para los seres relativos, a menos que él mismo se manifieste a ellos. Lo conocemos, pues, por su acción. Esta acción orienta hacia él todos los seres relativos, todas sus esencias y

---

(1) Por ej., p. 277, 289, etc.
(2) Por ej., p. 238, 239, 288.
(3) P. 282-375.
(4) P. 306-309.

todas sus existencias relativas. Es esta acción la que entrevemos espontáneamente bajo los fenómenos empíricos del mundo exterior; es ella la que está en el origen, en el centro y en el término de nuestro pensamiento.

También la verdadera sabiduría reconoce por todas partes la presencia y la acción de Dios: presencia actuante, acción presente. La verdadera sabiduría sabe que Dios es la Unidad perfecta y al mismo tiempo el Todo perfecto, Uno y Todo. No un Todo panteísta, porque todo no es Dios: la multiplicidad total de los seres finitos no tiene nada que la constituya una y Dios. Pero Dios es el Todo perfecto, plenitud de ser que la adición de lo finito no sabría completar: porque este Todo contiene y desborda esencialmente en su simplicidad todos los seres finitos, él *es* de otra manera que ellos.

Es el Todo perfecto, porque los múltiples términos de su acción, comparados con la realidad de su Ser, tienen sólo un parecido lejano y como una apariencia de ser: "son como si no fueran".

Esta concepción no es ni agnóstica ni panteísta. Es la verdad cristiana, enseñada por el Antiguo y el Nuevo Testamento, por Jesús y sus Apóstoles, por los Padres de la Iglesia y los doctores de la Edad Media, por los concilios, por los teólogos y los filósofos que adoran a Dios, por todos aquéllos que Soloviev llamaba "teósofos".

El ruso que manejaba con soltura pensamientos tan delicados y densos, tenía apenas veinticuatro años.

III

Los *Principios filosóficos de una ciencia integral* son un tratado fundamental en la obra de Soloviev. Lo hemos analizado con alguna amplitud porque los trabajos posteriores de Soloviev y su mismo lenguaje son ininteligibles para quien olvida estas primeras posiciones.

Fácil es comprender ahora lo que significaba, por su mismo título, la tesis de doctorado: *Crítica de los principios exclusivos* (1880); es fácil también ver por qué substituímos la palabra "exclusivos" en la traducción literal que sería: *Crítica de los principios abstractos*. En su idioma, Soloviev designa con este nombre *principios abstractos* o *separados* esa forma inferior de filosofía que sólo quiere jugar con el pensamiento sin pensar en la vida y en su terrible seriedad. "Llamo *principios —abstractos* o *exclusivos*— ciertas ideas fragmentarias que son aisladas de la verdad integral y excluídas de todas las demás consideraciones: dejan entonces de representar la verdad, se contradicen entre ellas, mantienen al mundo en su estado presente de dislocación intelectual. Estos principios exclusivos están falseados por su exclusivismo: luego, criticarlos es: 1.º determinar su propio valor; 2.º establecer que no pueden substituirse sin una contradicción interna a la realidad integral... Nuestra crítica preparará el estudio de los principios positivos, de los que influyen sobre nuestra vida y sobre nuestra conciencia pero que son por sí mismos de esencia eterna en lo Absoluto único y perfecto" (1).

(1) T. II, p. II.

Dos formas de pensamiento exclusivo son largamente criticadas: la que se limita a catalogar los hechos bajo pretexto de ciencia positiva y empírica y la que construye una filosofía únicamente formal en nombre de una razón vacía de todo contenido real y declarado.

Por Augusto Comte y por Hegel, esta doble concepción ha seducido a muchos espíritus. Pero fatalmente ella aniquila el mundo y el pensamiento. Así la ciencia y la filosofía exclusivas acaban en la duda escéptica que se da vuelta contra ellas para negarles todo valor objetivo y para condenarlas. Con ellas se desploman todos esos sistemas de moral que han tratado de apoyarse en la ciencia o en la filosofía separadas del pensamiento religioso.

Soloviev los expone y los critica con precisión y vigor. Quince años antes que Brunetière, proclama la bancarrota de los que prometían una ética nueva, empírica o racional, inspirada por la dignidad personal o por la consagración al progreso social, pero seguramente autónomo. En el elogio de Soloviev, pronunciado en la Academia de las ciencias de Petersburgo el 21 de enero de 1901, A. Th. Koni (1), subraya esta prioridad de la declaración rusa; hace notar al mismo tiempo que esas miras respetan el desarrollo legítimo de la ciencia y de la filosofía en su verdadero dominio.

Porque no se trata de renegar los resultados científicos acumulados por la observación y el trabajo de los siglos; no se trata tampoco de destruir la filosofía para construir, en nombre de la fe, una teología ciega y sin

(1) *Bosquejos y recuerdos*, San Petersburgo, 1906, p. 200-202.

fundamento. Separada del mundo real, incapaz de justificarse o desarrollarse lógicamente, impotente para someter la inteligencia a la Verdad, más impotente aún para subordinar a la Verdad nuestra vida entera, una teología que rechazara toda ciencia y toda filosofía sería el peor y el más frágil de los exclusivismos (1).

En el orden intelectual y en el orden moral, tanto para el pensamiento como para la acción, hay que suprimir, pues, los tabiques divisorios: estos diferentes dominios deben ser distinguidos, pero no separados. Lo mismo sería para el genio creador en el arte: Soloviev lo indica pero deja para más tarde un desarrollo que no tuvo nunca tiempo para acabar (2).

Por el contrario, precisa las aplicaciones sociales de sus principios. Una cierta igualdad esencial existe entre

---

(1) Ch. 46; p. 331 y sg.—Es probable que en 1880, Soloviev se refiriera a la teología católica al mismo tiempo que a la teología "ortodoja". No había estudiado todavía las decisiones conciliares o pontificales del siglo XIX contra los escépticos y contra todos los que negaban la razón. Se corregirá. Pero en la época de su doctorado, un poco de ironía se mezclaba sin duda con una convicción sincera cuando escribía: "¿No hay que volver atrás? ¿No hay que juzgar que, siendo la filosofía independiente un error, y estando la ciencia independiente limitada a la sola preocupación de lo útil, no hay valor de verdad sino en el conocimiento religioso? Luego, ¿es preciso, según la recomendación autorizada del Papa León XIII, restablecer como sistema normal y definitivo de ciencia verdadera la *Suma Teológica* de Tomás de Aquino, o bien, según la opinión de algunos escritores rusos menos autorizados, pero dignos de ser tomados en cuenta, la enseñanza de los Padres Orientales?" (Ib., p. 330).

(2) P. 334; Cf., p. II-III.

todos los seres humanos, porque a cada uno le ha sido comunicado un valor de la misma naturaleza, el de representar lo absoluto *sub specie æternitatis;* pueden pues ser reputados iguales entre ellos como magnitudes finitas ante lo Infinito. Pero cada uno representa de una manera diferente la unidad divina: y por esta desigualdad se justifica su pluralidad, como también sus relaciones de amor y de ayuda mutua. Estas relaciones exigen agrupamientos espontáneos, de las sociedades particulares; pero al mismo tiempo para ligar directamente los hombres a Dios, debe existir una sociedad que sea de derecho, universal: es la Iglesia, a la cual la humanidad entera debería unirse según el plan ideal de Dios.

Cada una de estas sociedades humanas exige un gobierno. Aquí abajo la jerarquía no puede establecerse según el valor absoluto de las personalidades; pero, en un mundo ideal, la autoridad se repartiría según las aptitudes para procurar el bien social-económico, político o religiosos (1).

Las sociedades mismas deben reconocer una jerarquía entre ellas.—"*La Iglesia libre en el Estado libre:* en sí mismo, este lema es una monstruosidad. El creyente no puede aceptarlo; porque, a sus ojos, suprime una jerarquía esencial, establecida por Dios: da demasiado poco a la Iglesia. Le da mucho, según el incrédulo, para quien la Iglesia no puede tener ningún derecho a una situación legal. Aquí la historia confirma a la lógica. Esta fórmula no puede, pues, ser un *principio;* sólo se la puede concebir como un *compromiso práctico.* Pero, de

(1) P. 167-176.

hecho, la Iglesia y el Estado, el principio espiritual y el principio profano, fundados los dos en la voluntad de Dios y en la naturaleza del hombre, no pueden ni destruirse mutuamente, ni vivir en un estado de separación. Su verdadera relación debe ser la subordinación libre, inspirada por el verdadero amor de Dios y de los hombres, en lo que Soloviev llama aún *teocracia libre* (1).

Se podría creer en una utopía. El autor prevé y previene a menudo la objeción. Deliberadamente estudia primero la constitución ideal de la sociedad. La sociedad humana, dice en el capítulo XII, es al mismo tiempo un hecho y un ideal. El positivismo se contenta con una sociología *estática*, se detiene en el hecho solo. Pero, del momento que un sociólogo se preocupa de *dinámica* social, ya busca en los hechos un elemento ideal; a su pesar quizás, establece un sociología ideal.

La concepción de los positivistas está condenada aún por otra razón: si la sociedad es un hecho, una realidad orgánica, como lo pretenden, esta realidad se compone de elementos conscientes y pensantes.

El hecho mismo, pues, está compenetrado por la idea: la idea dirige toda la actividad de los elementos, y esta idea, cualquiera que sea su naturaleza, ya que *dirige* sin haber sido *realizada* aún, es *Ideal*. Que se burlen de la noción de *ideal*, si quieren, y que se la llame *utopía*: el ideal seguirá siendo siempre el precursor de las actividades reales y la más grande de las utopías sería querer suprimir toda idea directriz (2). Luego, agregaba So-

(1) Ch. 22, p. 159 y *passim*.

(2) P. 114-116.

loviev, tiene importancia que el filósofo, al estudiar la sociedad, precise primero su constitución ideal, lo que debería ser. Hé aquí por qué omito provisoriamente todo lo que no entra en los *principios:* los medios de aplicación provendrían de la política. La práctica exigirá que se ponga atención sobre todas las circunstancias de hecho; pero, aún para escoger y ordenar bien los expedientes oportunos, el hombre de acción debe haber concebido muy netamente la idea (1).

Soloviev meditaba ya una gran obra sobre la Política cristiana. No tuvo tiempo de terminarla. En 1883, publicó siete capítulos: era la parte confesional y eclesiástica, titulada *El gran debate y la política cristiana;* volveremos a hablar de ella. Otros fragmentos, numerosos y considerables, expusieron los deberes urgentes de Rusia. Valieron a Soloviev la gran influencia que recordábamos al principio de este libro; pero empezaron a multiplicar las cóleras alrededor del "publicista".

¡Una *Idea* moral en política! Los positivistas se burlaron. Los neo-eslavófilos habrían aceptado el principio para aplicarlo a los otros Estados; pero no querían que la fe cristiana impusiera a la política rusa deberes de moderación. En política extranjera, querían que el interés nacional primara sobre todo. Podemos adivinar sus conclusiones religiosas contra todo lo que no fuera su "ortodojia". Este "canibalismo internacional" repugnaba a Soloviev. El verdadero interés nacional, decía, no puede estar en el mal y en la resistencia a la voluntad de Dios. Por otra parte, si el plan divino ha

(1) P. 178 y nota.

querido las patrias, las razas y las tradiciones, no ha hecho sin embargo más que una humanidad y la ha sometido a *una* moral.

Los estudios analizados en este capítulo, aparecieron antes de 1883. Por cerca de quince años, Soloviev no publicó ninguna obra importante de filosofía pura. Teología, ascética, historia religiosa parecían absorber todo su tiempo; algunos artículos aislados, de vez en cuando, probaban la continuidad de su labor filosófica.

En 1897, consintió en volver a editar su tesis de doctorado. Pero se preocupó de expresar claramente la evolución de su pensamiento. A la cabeza de un apéndice, titulado *Corrección*, escribió estas líneas: "Compuse esta *Crítica de los principios exclusivos* hace veinte años. En esta época, experimentaba fuertemente, en cuestiones de filosofía pura, una doble influencia: la de Kant y parcialmente la de Schopenhauer" (1). En consecuencia, una "retractación" minuciosa censuraba los capítulos en que estudiaba el principio de la moralidad según Kant (2).

El mismo año, las *Cuestiones de Filosofía y de Psicología*, la revista filosófica más grande de Rusia, obtuvieron algunos artículos de Soloviev (3). Era el principio de una gran obra sobre el conocimiento. Sólo aparecieron tres capítulos (4). El bosquejo indica lo

---

(1) T. II, p. 351.
(2) Cap. V-VIII; p. 39-72, cf. p. 351-374.
(3) 1897, n. 40; 1898, n. 43; 1899, n. 50.
(4) T. VIII, p. 148-221.

que habría sido esta *Justificación de la verdad,' filosofía teórica;* no la reemplaza. El plan se concentraba en una idea dominante: substituir la fórmula clásica *Gnothi seautón* (1) por una divisa más comprensiva en que afirmaría la tendencia humana al progreso. Una palabra de San Agustín había seducido el alma de Soloviev: *Deus semper idem, noverim me, noverim te.* Partir de la introspección personal del Yo, para elevarse hasta la Verdad divina en su Ser absoluto, y volver a descender en seguida hacia los *devenir* que ha producido a su imagen, era el ideal. Por una nueva escala de Jacob, el espíritu no había cesado de remontarse desde el hombre sino para volver a encontrar en seguida a Dios en todas sus obras. Así conocería la Verdad integral: *Gnothi tèn alétheian* (2).

Este tratado de filosofía teórica fué interrumpido por la muerte. La pérdida es considerable si juzgamos por otro trabajo compuesto hacia la misma época y por un plan análogo: *La Justificación del Bien, filosofía moral.*

(1) "Conócete a tí mismo".
(2) "Conoce la Verdad".

CAPITULO SEPTIMO

EL FILOSOFO: B) EL MORALISTA

La Justificación del Bien

I

SOLOVIEV escribió mucho sobre la cuestión moral. Casi todas sus obras la bordean por algún aspecto. Como historiador o teórico, como crítico o doctor, trae por cualquier motivo esta característica de la actividad humana: ella es manifestación de la razón práctica. De paso, precisa varias cuestiones conexas con esta observación psicológica: fundamentos de la moralidad, naturaleza del deber, existencia y límites de la libertad, aplicaciones individuales y sociales de nuestras obligaciones humanas.

Ya hemos señalado varias veces una y otra de estas ojeadas. Su síntesis merece un estudio más profundo.

La emprenderemos siguiendo a Soloviev, porque él mismo ha condenado sus concepciones de moralista en una obra considerable (1), titulada *La Justificación del Bien, filosofía moral.*

Sólo nueve meses después de haberla publicado, Soloviev debía lanzar una segunda edición de este voluminoso trabajo. "Durante estos nueve meses, escribía en su segundo prefacio, he vuelto a leer cinco veces toda mi obra: cada vez la he corregido para aclarar mejor mi pensamiento. A pesar de estos esfuerzos mi obra sigue imperfecta. Por lo menos, espero que no me valga el reproche divino: Maldito aquél que hace con negligencia la obra del Señor" (2).

Estas líneas, fechadas a propósito del 8 de diciembre de 1898, indican bien en qué espíritu Soloviev había concebido su nueva obra filosófica.

Su método era claro. Quería llevar a sus lectores a buscar y a reconocer la razón de ser y el sentido de la vida. Hacía, pues, tres preguntas progresivas. La primera es naturalmente aquélla en que Mollock se detiene: "¿Tiene la vida una razón de ser, vale la pena vivirla?" La segunda preguntaba si era necesario buscar este sentido de la vida en lo que se llama el orden moral. La actividad del hombre puede ser animal o propiamente humana. ¿El impulso superior de lo "espiritual", equivale, permite, exige el sacrificio del exceso de las tendencias fisiológicas?

---

(1) El texto muy conciso de las *Obras completas* de Soloviev, la *Justificación del Bien* ocupa los tres cuartos del tomo VII: 26 páginas de tablas y 485 páginas de texto.

(2) T. VII, p. 4.

Ollé-Laprune analizaba entonces el mismo misterio: ¿cuál es *el precio de la vida* para el hombre?

Este problema tiene conexión con otro: ¿de dónde viene el sentido de la vida, su precio? Tercera pregunta, eludida más a menudo que las precedentes por las conciencias contemporáneas. Se identifica sin embargo con aquélla que la marcha de las existencias individuales levanta ante todo hombre: ¿hacia qué fin se dirige mi vida? La dirección de nuestro viaje o su punto de partida serían suficientes para determinar lo que es la vida, lo que debe ser en su desarrollo integral (1).

La continuación de este prefacio tiene el giro de un fragmento de Bourdaloue. Lo juzgaréis por nuestro resumen si es que él no perjudica demasiado el vigor del original.

"¿Cómo se atreve a desplegarse la actividad humana, en tanto que el espíritu no ha meditado sobre estos principios directivos? El haberlos sondeado más allá de las superficies en que se detenían los pretendidos pensadores de los dos últimos siglos constituye un honor para nuestro siglo. Pero la incoherencia de las soluciones halaga la apatía interesada de los diletantes. Muchos se han eximido de las verdades religiosas con el pretexto de conquistar su autonomía intelectual. En realidad, someten sus inteligencias a un mimetismo servil. Armonizan con cualquier ambiente, con tal que cumpla dos condiciones: no molestar su somnolencia egoísta de gozadores, y aún velarla con hermosos colo-

---

(1) Prefacio de la primera edición; ibid., p. 5 y sqq.

res y con mil razones muy sutiles y siempre muy estéticas.

"Algunos gozan de la vida y se abandonan a sus caprichos por pesimismo. Es delicioso. Muy solemnemente el espíritu declara que el mal crece con el grado de ser. Entonces, con mucha paz, sin imitar a los pobres convencidos que van hasta el suicidio, abdica ante la materia, mata todo elemento supra-instintivo de la vida. Pero ¿están persuadidos verdaderamente esos asesinos de su humanidad que su vida no tiene sentido? Todo lo contrario. Esos pesimistas ven tan claramente el sentido de la vida que tienen la obsesión de ello. Su vida es insuficiente, profundamente insuficiente. Ellos lo sienten, lo ven; pero su cobardía rehusa el esfuerzo. Cólera o desesperación, quieren entonces olvidar a cualquier precio. Es una condenación a muerte contra la reflexión. Innumerables son los que en nuestros días podrían resumir así su historia.

"Innumerables son también los que para huir de las grandes y profundas reflexiones, se absorben en juegos de pensamiento tornasolados, pero estériles. Son los estetas de todas las categorías. Para ellos, la vida tiene un sentido, porque es una fuerza, una grandeza, una belleza. Pero la quieren independiente del bien moral. El bien moral les molesta, les estorba, mientras que la belleza los seduce, y tanto la grandeza como el poder exaltan al hombre y lo embriagan. Belleza, grandeza, poder, es la Trinidad que Nietzsche creía inventar para substituirla a la Trinidad cristiana: "Los esclavos pueden adorar a un Dios que se hace hombre y que se humilla. Los fuertes no quieren adorar más que su propia

ascensión hacia el super hombre: progresión sin fin de la belleza humana, de la grandeza humana, del poder humano".

"¡Progresión sin fin! ¡Y he aquí que la belleza, la grandeza y el poder de este cuerpo —el todo del hombre para esos estetas— terminan en el cadáver! Ante esta cosa en putrefacción ¿quién se atrevería a hablar de su belleza? El cadáver, hé allí donde converge todo lo que tiene vida. Alejandro de Macedonia sintetizó en la antigüedad el poder, la belleza, la grandeza. De él, sin embargo, como de toda carne, la Escritura pudo decir un día, después de haber recordado sus triunfos: "En seguida, cayó sobre su lecho y conoció que iba a morir" (1). Este invencible representaba, encarnaba la fuerza, la grandeza, la belleza. Y murió. Y no dejó sino una "cosa" sin fuerza, sin grandeza, sin belleza.

"Una fuerza, impotente ante la muerte, ¿es realmente una fuerza? ¿Y la grandeza? ¿Y la belleza?—Nietzsche fué el predicador apasionado "del cuerpo, de Sí mismo, del sentido de la tierra"; maldecía a "los contendores del cuerpo", el Cristo y los parias que se inclinaban ante el Cristo; adoraba sólo la belleza del cuerpo, su fuerza y su majestad. Esos ídolos no se han podido salvar a sí mismos; no pueden salvar a su adorador.

"El anticristo de Nietzsche no vió que la fuerza, la grandeza y la belleza reales son inseparables del Bien absoluto: ellas no pueden descender a estos seres mortales sino por comunicación de este Bien absoluto y en él.

"No advirtió que el Evangelio no es un mensaje de

(1) 1 Mach. 16.

muerte o de duelo, sino el anuncio de una verdadera salvación, felicidad y luz. Lejos de fundarse sobre la muerte o para la muerte, el cristianismo está fundado "sobre el primer nacido de entre los muertos": y este Resucitado, garantizando su promesa con su ejemplo, promete una vida eterna a todos los que le sigan. ¿Es esa una religión de desheredados, de esclavos, de parias? ¿La muerte y la resurrección distinguen clases sociales? ¿Acaso Nietzsche y los "maestros" no mueren?... Antes de maldecir el igualitarismo cristiano habría sido bueno suprimir el otro igualitarismo, el de la muerte. Y si todos tienen necesidad de salvación ¿cómo podría ser una religión de esclavos la única que pueda salvar a los hombres?

"El Cristianismo no es enemigo ni de la belleza ni del vigor. Solamente no quiere estimar suficiente el vigor de un enfermo que desciende hacia la muerte o la belleza de un cuerpo en vía de descomposición. Fantasmas de poder y apariencias de belleza, fealdades e impotencias en la realidad, avasallaban al hombre: el Cristo nos ha librado de este yugo. Desde entonces, todo verdadero cristiano se une a la fuente infinita de lo que es, a Aquél que es realmente poderoso y bello; se regocija con la primera de las almas cristianas: "Mi alma expresa la grandeza de Dios..., de Dios que es mi salvación. Porque ha obrado grandes cosas en mí, Aquél que es poderoso... Ha manifestado su poderío: ha engrandecido a los humildes."

"Nadie adora la impotencia y la fealdad. Todos quieren dirigir su culto hacia lo que es grande, fuerte, hermoso. Desgraciadamente se forjan una vaga quimera

de fuerza y de belleza y se contentan, los groseros, con ensueños de su imaginación. Los otros buscan la fuerza y la belleza reales, y reconocen por fin que están siempre identificadas con el Bien cuya existencia eterna derriba para sus adoradores todo poder de muerte. Estos no esperan, en verdad, la victoria definitiva sino del más allá; pero su esperanza es razonada, sabia, cierta. Los primeros creen siempre que van a ser dueños del presente, y su ilusión los lleva a una derrota perpetua: el presente se les escapa y su divinidad muere con cada moribundo; es enterrada en todos los cementerios y ahí queda" (1).

Estas enérgicas páginas muestran la orientación de toda la obra. Sin embargo, Soloviev se defendía de ejercer un rol de censor. "Mi intención no es predicar. No sé dar lecciones de virtud o flagelar el vicio. Para un simple mortal como yo, un tal proyecto no sería solamente ocioso: sería una concepción inmoral, pues supondría la orgullosa e injustificable pretensión de estimarme mejor que los otros.—Mi fin no es condenar las digreciones accidentales por fuertes que sean, que desvían a los hombres del camino recto; pero quiero recordar que a todo hombre se propone una elección, decidida y decisiva, entre dos rutas morales, vistas en conjunto, elección que debería realizarse en toda la plenitud de una conciencia luminosa, una elección que ningún hombre puede esquivar. Muchos quisieran no escoger; quisieran un camino que no fuera malo sin

(1) Ibid., p. 10 sqq.

ser tampoco el sendero del Bien, un caminito intermediario, enteramente natural, dicen, una ruta en que se divague, la ruta cómoda por donde caminan los animales. Ese es el sueño ideal para una multitud de hombres. Aceptarían justificar pura y simplemente el proverbio alemán:

Allen Tieren fatal ist zu crepieren (1)

con tal que se les permita vivir primero este otro refrán:

Jedes Tierchen hat sein Plaisirchen (2).

"Sueño imposible. Los animales siguen pasivamente su ruta de empirismo; no se les da a escoger. El hombre no puede sino escoger. Para marchar por la vía de la pasividad moral, debe tomar primero, con su actividad electiva, una decisión personal. Si se vanagloria de andar por la vía de los animales, miente. Porque una *animalidad voluntaria* es una contradicción en los términos. De hecho, la resolución de apatia es la opción por una de las dos vías humanas: es, por prevención contra el Bien, la elección del mal.

"Para disipar estas pretenciones, mi fin es *mostrar el Bien como es:* camino de vida; camino único, camino justo y seguro—en todo, hasta el fin, para todos. No impone, para llevar al término, más que una sola condición: ser escogido. Lleva hacia Aquél que es *Bien pre-*

(1) Todo animal debe morir bien.
(2) A cada animalito su pequeño placer.

sencia, así como deriva de El. El, El solo se justifica en todo y justifica la creencia en El. Aún, delante de un ataúd que se va a cerrar, cuando cualquiera otra reflexión sería manifiestamente injustificada, queda para el hombre un grito de confianza, una palabra de sabiduría: "Bendito eres, Señor: tus obras justifican tu Bondad, la justificarán en la eternidad" (1).

Todo lo que es vida humana debe orientarse, para su propio bien, siguiendo este Bien absoluto. Vida individual, vida social y nacional, vida histórica de la humanidad entera son tres dominios en que el Bien se justifica por sus vías de bondad y de justicia. Pero todas las disposiciones amorosas del Bien hacia el hombre parecen un contrasentido para el egoísta, mientras que su conciencia rehusa al Bien todo sacrificio, toda correspondencia en el amor. En nuestra ruta para mejorar, las etapas necesarias nos parecen a veces extrañas. ¿Cómo las podría comprender el que a sabiendas ha escogido lo peor? ¿Cómo podría no reprocharles de ser, más que cosas inútiles, desagradables aguafiestas? Esas referencias a lo mejor, al Bien, ¿no lo hieren directamente, puesto que le advierten que su elección fué mala? Sin embargo, esta luz que brota a menudo en la profundidad del alma y que, imprevista, involuntaria, manifiesta a la conciencia la perversidad del camino elegido y seguido hasta el momento, es también una justificación del Bien (2).

---

(1) Ibid., p. 6, 20.
(2) Ibid., p. 1-4; p. 21-42.

la despreocupación o las necesidades de la vida parecen cubrir a veces este fundamento primero de toda moralidad. Pero que un ventarrón disipe el polvo, que un hombre providencial sea fiel a su misión: la piedra angular vuelve a aparecer, y cada conciencia confiesa que de ella depende edificar sobre esta base de moralidad, moralidad lógica y verdadera, porque será religiosa.— Esta afirmación será probada por la segunda parte (1).

La psicología no ha agotado sus observaciones al ver en el hombre tres elementos naturales de moralidad: tendencia al ascetismo, tendencia a la caridad, tendencia a la sujeción ante lo sobrehumano. Ella estudia en seguida el juego de estas tendencias. Si se ponen a trabajar se desarrollan, como siempre sucede con el ejercicio de nuestras actividades. Pero, aquéllas, el hombre las distingue. Un nombre brota espontáneamente de su conciencia y de su corazón; él las llama "buenas" acciones (2).

De estas experiencias se desprende luego la idea de *lo mejor*, la acción de cualquiera cosa que sea *absolutamente deseable*. Esta idea de lo mejor, de lo deseable, no se referiría al individuo, ni a su bienestar, ni a su reputación, ni a su actividad; ni siquiera se buscaría por su conexión con el bien social. Sería simplemente *lo mejor: lo mejor* a secas, *lo deseable* en sí y por sí. Difíciles de expresar porque elevan el pensamiento hacia un punto siempre más elevado, estas concepciones

(1) Cap. IV, p. 95-108.
(2) Cap. V, p. 109-130.

inspiradas por la experiencia y espontáneamente elaboradas por el espíritu, nos conducen a suponer y a desear un *Bien absoluto*, un *infinitamente Deseable*. Ha nacido la idea de Dios. Es el punto culminante adonde lleva la psicología, ya que el estudio de su valor objetivo proviene de la metafísica (1).

Pero antes de pasar a este dominio superior, todo hombre hará bien en echar una ojeada retrospectiva sobre los hechos que ha observado él mismo.

Condenarán a sus ojos toda filosofía práctica que quisiera imponerse a sí misma sin justificarse por principios racionales ciertos. Los ensayos leales de la vida se lo mostrarán: ningún eudemonismo, ningún utilitarismo satisface las aspiraciones del hombre; todos son impotentes para dirigir su conducta. El estudio imparcial de la psicología humana obliga a los espíritus sinceros a reconocer una regla moral, anterior y superior a los impulsos empíricos del capricho: proclama la existencia del deber (2).

III

¿De dónde viene este deber?—La segunda parte establece la identidad del Bien absoluto y de Dios realmente existente. Luego, el deber no se apoya sobre los postulados de Kant. No puede haber sido "ordenado" sino por el Infinito. La conciencia humana promulga la voluntad de este Infinito, sin conocer siempre el origen

(1) Ibid., p. 126-130.
(2) Cap. VI, p. 131-149.

de su misión. Pero la moralidad, es decir, la fidelidad a esta voz de la conciencia, llevará al hombre grado por grado hasta Dios: el esfuerzo ascético libera al espíritu y lo prepara para el sacrificio; el sacrificio quiebra la complacencia del espíritu consigo mismo, y, por esta victoria deja dispuesto al hombre para "reconocer" personalmente lo infinitamente Bueno, para adorarlo, para amarlo (1).

Sin embargo, el hombre podía detenerse por su inexperiencia. Le faltaba el modelo cumplido de esta perfección moral. Y lo infinitamente Bueno ha presentado a los hombres la personalidad suprema del Cristo. Su humanidad, levantada en una cruz al punto culminante de la historia humana, muestra la perfección cumplida del ascetismo, del sacrificio "filantrópico", y de la religión amorosa hacia el Padre sobrehumano. He aquí por qué, aún antes de reconocer a su Dios en este hombre perfecto, antes de ser cristiano, toda alma sincera debería escoger por doctor de su conciencia y por ejemplo de su vida a Jesucristo, hijo de María (2).

Esta influencia moralizada de Jesucristo se indica en algunas páginas solamente en la Justificación del Bien. Concisión muy justificada, pues Soloviev quería mantenerse únicamente en el terreno filosófico. Por otra parte, desarrollará con una profundidad emocionante lo que Jesucristo debe ser para la conciencia cristiana (3). Aquí se imponía la sobriedad; la ojeada no es sino más penetrante.

(1) Segunda parte, cap. VII-IX, p. 150-210.
(2) Ibid., p. 207-210.
(3) Ver cap. XI, fin.

IV

Faltaba un último trabajo de precisión moral. No se trataba de determinar el detalle de los deberes: es un esfuerzo que cada conciencia debe ralizar, para reconocer la vía del Bien en la complejidad infinitamente variada de sus condiciones de existencia. ¿Pero qué "principios" van a dirigir las elecciones de la conciencia en los perpetuos conflictos en que está dividida entre dos deberes en apariencia opuestos?

Tal es el objeto de la tercera parte. Es considerable (1), y no podemos analizar en detalle sus diez capítulos que estudian "la acción del Bien a través de la historia de la humanidad".

Este subtítulo que recuerda una idea favorita de San Agustín, parecería pretencioso si no quisiera hacer notar la simultaneidad del doble punto de vista histórico y especulativo. Por eso, después de haber clasificado los derechos y deberes mutuos de los individuos y de las sociedades, sus fundamentos y sus límites, Soloviev estudia largamente las influencias históricas que han proyectado sobre estos principios una luz progresiva. Y concluye:

"Luego, las grandes épocas en que se ha precisado la conciencia de las responsabilidades individuales y de las obligaciones sociales, todas las escuelas filosóficas que han exaltado ya el subjetivismo moral, ya las prerrogativas de los organismos sociales, contribuyen a mostrar la armonía eminente de la doctrina cristiana, más com-

(1) P. 215 a 485.

prensiva y más flexible que todas sus deformaciones, verdadera transformación de la historia, y única norma absoluta: absoluta cuando enseña, absoluta cuando promete, absoluta cuando ordena" (1).

El mismo poder de síntesis se vuelve a encontrar para cada una de las preguntas siguientes: ¿Cómo resuelve la moral "la cuestión nacional, es decir la relación entre el nacionalismo y el universalismo"? (2). ¿Cómo juzga la moral el problema de la criminalidad y de su represión? (3). ¿Cuáles son sus dictámenes sobre la cuestión económica? (4). ¿Qué relaciones impone entre el derecho público, la legislación y la moralidad? (5). ¿Qué razones de ser y qué límites fija a las guerras internacionales? (6).

Esta gran obra sobre la *Justificación del Bien* terminaba al fin con un largo y hermoso capítulo sobre el ideal que la moral, libremente practicada por los hom-

---

(1) Cap. X-XIII, p. 215-289.

(2) Cap. XIV, p. 289-310.—Desde hace mucho tiempo, Soloviev había aplicado sus principios a Rusia.

(3) Cap. XV, p. 311-337. La misma cuestión es estudiada con más detalles en los Cap. III-VII de una obra sin terminar sobre *El Derecho y la Moralidad.*

(4) Cap. XVI, p. 338-373.

(5) Cap. XVII, p. 374-395.—Una discusión con Cherchenevitch (t. VII, p. 619-628) ocasionó la tentativa de una obra desarrollada sobre la materia: *Derecho y Moralidad.* La muerte anticipó su terminación. Pero los capítulos aparecidos (t. VII, p. 487-618) se completan felizmente con *Dos respuestas a Tchitcherine* (t. VII, p. 628-677).

(6) Cap. XVIII, p. 396-418.

bres realizaría como "organización perfecta de la humanidad integral" (1).

Soloviev era, no lo olvidemos, un espíritu demasiado clarividente y un teólogo demasiado advertido para suponer que esta realización llegara a ser posible. El no esperaba una metamorfosis súbita del mundo; sabía que ningún movimiento de transformación llegaría jamás a la perfección deseable. Pero los individuos y las colectividades pueden ser mejorados; si este mejoramiento merece en todo tiempo el esfuerzo de las élites, "en la situación actual de las conciencias humanas es más necesario que nunca: los que han encontrado ya *para sí mismos* la solución firme y definitiva del problema moral, deben justificarlo *para los otros*. Cuando el espíritu triunfa sobre sus propias dudas, el corazón no queda indiferente ante los errores de los otros" (2). Ahora, una de las atracciones más grandes de la verdad, es su integridad: cuando no la mutilan las rivalidades de las pasiones humanas. De ahí, una primera utilidad de mostrar a los hombres el ideal, *la tesis*.

Además, hay otra: las voluntades más rectas no podrán siquiera acercarse al fin, si no les es exactamente señalado. Luego, hay que estudiar sin cesar y llevar a la luz el plan que Dios propone a las libertades humanas. Desde entonces, las aproximaciones, siempre deficientes, sin duda, realizarán sin embargo una mejoría verdadera.

Estas consideraciones justifican en la obra de Solo-

---

(1) Cap. XIX, p. 419-478.
(2) Prefacio de la primera edición, p. 5.

viev más de una página que, a primera vista parecería solamente utopía. No deben ser olvidadas por el lector, y particularmente por el teólogo occidental, cuando toma un primer contacto con los escritos religiosos de este contemplativo. Porque aplican las atribuciones que a él le gusta discernir, en un mundo casi ideal, a los tres representantes visibles de la acción divina.

"El Pontífice, depositario supremo de la verdad divina y de su fecundidad espiritual, centro y vértice del sacerdote cristiano, padre común "de la Iglesia visible en cada momento dado de su existencia histórica" (1), representa a Dios ante los ojos de la humanidad universal que el plan divino identifica en derecho con la Iglesia; recibe por misión engendrar en cada alma la persona de Jesucristo, a fin de que este único jefe invisible de la sociedad humana adquiera en ella la plenitud viril de su cuerpo místico.

"Una segunda misión se delega al jefe del Estado cristiano, "al elemento imperial de la teocracia cristiana" (2). Está subordinada a la primera; sin absorberse en ella, no debe ni confundirse con ella ni separarse: porque, por ella, debe organizarse el orden social y político, pero según la verdad de los principios religiosos. No es necesariamente universal. Limitada a las agrupaciones nacionales, está destinada a producir las condiciones prácticas y los medios exteriores por los cuales los individuos y las colectividades desarrollarán su

(1) La Rusia y la Iglesia universal, libro III, cap. X, p. 310.
(2) El Judaísmo y la Cuestión cristiana, t. IV, p. 147.

valor humano con la mira de asimilar más la vida cristiana.

"El Sacerdocio de Cristo se perpetúa en y por el Pontífice supremo; su Realeza legítima delega el poder a los jefes de Estado. Su Santidad por último y los carismas extraordinarios de su humanidad son objeto de una tercera misión: en ciertas épocas, Dios escoge a los hombres con su diestra, los anima y los inspira con su Espíritu para salvación de sus hermanos. Estos heraldos son verdaderos profetas por sus palabras o por sus acciones. Sometidos a la doble autoridad de los Pontífices y de los Soberanos, a veces tienen el deber de amonestar y y condenar a los hombres, que son Pontífices y Soberanos. Unidos a Dios por la Iglesia jerárquica de Jesucristo, encuadrados por Dios a una sociedad civil, no tienen derecho a rehusar las dependencias legítimas; por otra parte deben, en su misión que está en juego, no ser perros mudos" (1).

Supongamos ahora que, en la humanidad entera, el Pontífice universal, el Soberano de cada Estado y el profeta se ayuden y cada uno, por su propia acción, preste una colaboración jerarquizada al esfuerzo de los otros dos, ¡cuánta intensidad habría entonces en el progreso de la humanidad en el bien, en todo bien!

"El bien económico, el bien social, el bien moral y religioso crecerían juntos. La humanidad agrupada por fin en una Iglesia literalmente universal, presentaría a

(1) Estos tres párrafos resumen las p. 476-477. El mismo desarrollo se vuelve a encontrar a menudo en la obra de Soloviev.

Dios el cumplimiento del plan que quería realizar; la totalidad de los *devenir* humanos alcanzaría la plenitud de ser que Dios les reservaba, la misteriosa divinización individual y colectiva que el Todopoderoso promete a las obras que ha sacado de la nada para moldearlas a su imagen y semejanza" (1).

Con estas últimas consideraciones, las más caras a Soloviev, salimos del dominio estrictamente filosófico. La psicología puede constatar aún en las conciencias contemporáneas, impregnadas todavía de cristianismo y siempre solicitadas por la gracia, ciertas semillas de estas ideas superiores, ciertas aspiraciones hacia este vuelo sobrehumano del alma. Pero la noción precisa, la esperanza nacional y la realización práctica de esta divinización escapan del campo de nuestras ciencias naturales: sólo una comunicación divina puede llevarnos a ella.

"Esta comunicación, por la voluntad de Dios, abre ante nuestros pensamientos un nuevo campo de estudios y de contemplaciones: las profundidades íntimas de la divinidad llegan a ser accesibles a la teología y a la mística."

Soloviev, cuando publicó la *Justificación del Bien*, se entregaba a la teología desde hacía veinte años. Nada de extraño que su obra filosófica oriente a los lectores hacia el objeto de sus predilecciones.

¿A qué conclusiones lo habría llevado la sinceridad de sus investigaciones religiosas?

Es la cuestión central que estudiaremos en su obra teológica.

---

(1) Resumen de los p. 477-478.

CAPITULO OCTAVO

LOS COMIENZOS DEL TEOLOGO

PRIMEROS ENSAYOS.—EL GRAN DEBATE.—EL JUDAÍSMO Y LA CUESTIÓN CRISTIANA.

I

YA hemos señalado (1) qué problemas angustiosos llevaron a Soloviev hacia la teología. La preocupación religiosa que devoraba su alma se manifestaba desde sus primeras obras: evidentemente su autor quería ir hacia Dios y conducirle las almas, pero aún no se iluminaban los caminos que se debían seguir.

La conferencia de 1877 sobre *Las tres fuerzas*, las de 1877 a 1881 sobre *El teandrismo universal* revelaban una visión bastante clara del fin perseguido: pro-

(1) Cap. V.

mover en el mundo el plan de Jesucristo. Esta idea que sostendrá hasta el fin el esfuerzo de Soloviev, se expresaba también en esta otra fórmula: secundar a Jesucristo en el trabajo divinizador que ha emprendido en la colectividad humana. Los medios seguían imprecisos. O más bien, bajo la acción que todavía dominaba de las primeras impresiones eslavófilas, la restauración cristiana del mundo parecía reservada a Rusia y a su "Iglesia Ortodoja".

Los antiguos méritos de Roma estaban consagrados. Su decandencia actual parecía un axioma indiscutible. Tanto en la persona teándrica de Jesucristo como en su cuerpo místico, el Occidente parecía no mirar ni honrar sino al elemento humano, material, puramente exterior. Muy temprano habría sucumbido a la tentación de imponer la fe por la fuerza. El mal no había dejado de crecer. Desde San Anselmo, una ficción jurídica había suplantado la fe en el seno del romanismo. El amor de Cristo era considerado como inútil; bastaba la dominación eclesiástica.

Contra esas imposiciones, que se tenían por religiosas, se rebeló la Reforma. Pero ella misma infectada por el veneno occidental, roída además por el individualismo, no había producido sino una obra humana; y ésta acababa de morir en la peor incredulidad: racionalista, hegeliana o materialista, la influencia protestante se había convertido en una plaga anticristiana. Según los prejuicios rusos, reproducidos sencillamente en los primeros ensayos de Soloviev, el romanismo continuaba decayendo. Ahora caía en el jesuitismo. En este último término del mal, toda virtud cristiana des-

aparece: la dominación papal y la autoridad material de los cuadros eclesiásticos reemplazan todo.

Soloviev confirmaba de buena fe esta concepción del "romanismo" tradicional en Oriente por una anécdota personal: en París, "un jesuíta francés" habría negado ante él la posibilidad de creer todavía en el dogma cristiano y especialmente en la divinidad de Jesucristo, pero exigía a pesar de todo la sumisión del mundo a la Iglesia católica "en nombre de la civilización y de los intereses de la humanidad."

La sinceridad de Soloviev está fuera de sospecha, pero su vocabulario de 1880 daba todavía a la palabra "jesuíta" el sentido corriente en Rusia, el sentido genérico de "miembro del clero católico o de una congregación religiosa" (1). Antes de 1886, Soloviev no conoció ningún miembro de la Compañía de Jesús, ningún verdadero jesuíta. Los primeros con que conversó son los Padres Gargarin, Martinov y Pierling. Luego llegó a ser su amigo; y su correspondencia de una como de otra parte, muestra el lugar que ocupaba en su espíritu y en su corazón nuestro Salvador y Dios Jesucristo. Ningún religioso de la Compañía de Jesús era responsable de la blasfemia, puesta en la última lección sobre el Teandrismo.

---

(1) El Código ruso sancionó esta confusión. En el tomo IX, artículo 459, la edición de 1899 lleva aún esta fórmula extraña. "Los *jesuítas de ninguna orden* y bajo ningún pretexto pueden entrar en Rusia." (Cf. *Recopilación práctica de las Leyes rusas sobre los extranjeros*, por Avenir Diakoff, Bruselas, Crubs. 1903; l. I, ch. 3, p. 9).—M. Séverac tradujo la nota de Soloviev contra los Jesuítas sin explicarla (Op. cit., p. 66-67).

Soloviev se dió cuenta; por otra parte, no supo nunca el nombre del eclesiástico que le hizo esta confidencia. Antes de 1880, en sus dos estadías en París, no tuvo contacto con el sacerdocio católico, sino por intermedio de Vladimir Guettée. Este desgraciado apóstata, pagado por el Santo Sínodo, había sido celebrado con entusiasmo por un clan semi-oficial de la mesa eclesiástica rusa. Pronto Soloviev debía conocerlo mejor y constatar la indulgencia de su moral; en particular, todo parecía legítimo a su odio contra la Iglesia Romana, a sus rencores contra el clero católico, del cual se había evadido por un pretendido matrimonio y por la apostasía. Para anclar en un alma selecta los prejuicios antiromanos, tal espíritu habría retrocedido ante las habilidades de una odiosa farsa.

En todo caso, si la superchería se impuso primero a la confianza del joven Soloviev, no pudo prevalecer mucho tiempo contra la verdad y la experiencia: luego Guettée fulminará sus maldiciones contra el "jesuitismo" de este ruso convertido en "más papista que Bellarmino."

Los prejuicios antirromanos, que acabamos de recordar, eran en Rusia moneda corriente y palabra de Evangelio. Los creyentes sinceros no conocían el Occidente católico sino por cuatro series de "documentos": las compilaciones protestantes elaboradas en Alemania, las informaciones anticlericales partidas de Francia, las "tradiciones" de Constantinopla y la polémica nacional empeñada alrededor del problema polaco.

Las almas leales pueden engañarse por tal convergencia de rumores tendenciosos; y sus calumnias a veces

extrañas, mantienen los más absurdos prejuicios en el lector que conoce su deseo de sinceridad. Un Alexis Stéphanovitch Khomiakov, por ejemplo, alma generosa, "teniendo sed de la unión entre el Oriente y el Occidente", y su promotor activo entre 1840 y 1860, escribía sin embargo con convicción frases como ésta: "El romanismo no es sino la forma más antigua del protestantismo". Y esta otra, aún más singular en ese Oriente en que la costumbre secular divide las Iglesias según las nacionalidades: "El romanismo no es otra cosa que el separatismo... No cierren los ojos: el separatismo del Occidente romano es evidente, es la única plaga temible de la humanidad" (1).

Por otra parte Khomiakov era un hombre de bien, un corazón leal, un espíritu que despertaba sospechas en muchos rusos por su excesiva simpatía por Roma. En sus obras estudiaban el catolicismo los más moderados. Soloviev se formó primero en la misma escuela. Así se explica su primer desprecio por el romanismo "irreconciliable enemigo de todo progreso intelectual y social, que desprecia y destruye toda dignidad perso-

(1) Cartas del archidiácono Palmer. El archidiácono anglicano William Palmer, felow de Magdalen-College en Oxford, fué delegado en 1840 por algunos prelados anglicanos para estudiar en Rusia los medios de formar una Iglesia anglo-rusa. Relató sus viajes, conversaciones y proyectos en varios volúmenes. Sus estudios y sus experiencias le mostraron poco a poco la trascendencia divina de la Iglesia Católica Romana. Convertido varios años antes de su muerte, continuó interesándose en el porvenir religioso de Rusia. Su preciosa biblioteca, legada a los PP. Gagarin y Martinov, es una de las joyas de la Biblioteca eslava de Bruselas.

nal" (1). A pesar de la violencia de estos juicios, algunas reservas en contra de ciertos prejuicios tradicionales lo expusieron desde entonces a la acrimonia de los "puros".

Era necesario recordar estas prevenciones primitivas y las disposiciones del círculo ortodojo, para medir el camino recorrido por Soloviev y para apreciar la valentía de sus actitudes intelectuales ante sus queridos compatriotas.

Los hechos habían depositado en su espíritu curioso algunas dudas respecto a los prejuicios nacionales contra Roma. A pesar de la intensidad de su labor filosófica, emprendió el trabajo de hacer la luz. El trabajo prometía ser abrumador. ¿Qué importaba a Soloviev, si se conseguía la verdad con este esfuerzo?

A él se dedicó por entero. En este trabajo, la parte de los manuales occidentales u ortodojos fué relativamente pequeña. Prefería los grandes autores y las voluminosas colecciones.

Las actas de los concilios fueron estudiados en los in-folio de Mansi; la historia y la tradición en las Patrologías griega y latina de Migne. Soloviev tomaba notas abundantes de donde salieron artículos muy personales sobre los Padres de la Iglesia. Sus autores preferidos eran San Justino, San Ireneo, Orígenes, los dos San Cirilo, San Gregorio el Teólogo, San Juan Crisóstomo, San Juan Damasceno; entre los latinos, al

---

(1) T. III, p. 13, 16.

lado de San Agustín, hacía buen lugar a Tertuliano, a San Cipriano, a San Gregorio el Grande.

Esos nombres no excluyen los otros. Desde que se encontró la Didaqué la estudió con tal dedicación que le pidieron que presentara al público la traducción rusa de este precioso monumento del primer siglo cristiano: su Introducción es notable (1). Este documento, dice en sustancia, establece que desde los orígenes cristianos, siempre la Providencia ha aliado a la perpetuidad de la jerarquía, del dogma y de los sacramentos, ese oportuno desarrollo de su manifestación que la Ortodojia reprocha como una novedad de la Iglesia Católica. Naturalmente esta tesis levantó las más vivas polémicas.

Las previó desde que empezó su trabajo de revisión histórica y dogmática; las aceptó con anticipación. A pesar de todo, revisaba a conciencia. El bizantinismo antirromano ha sembrado vagos rumores, más o menos legendarios, en todo el Oriente. En Rusia, emparedada mucho tiempo en su legislación exclusivista, continúan repercutiendo los ecos lejanos de estas envidias regañonas. Soloviev investigaba todas las insinuaciones extrañas que denunciaban el cristianismo occidental: todas no eran injustas; varias, aunque falsas, se explicaban por motivos plausibles. De estas faltas demasiado reales, inevitables en todas las colectividades humanas, aún en aquéllas que representan la verdad divina, los historiadores católicos no hacían misterio; sus adversarios co-

---

(1) 1886, t. IV, p. 196 sqq.

metían el error de encontrar en ello motivo de escándalo. Soloviev decía francamente su pensamiento.

En 1881 se atrevió a censurar por primera vez *el poder espiritual de Rusia* (1); reprochó al Santo Sínodo su pecado de inacción (2). Todo amor actúa, decía, y una jerarquía cristiana, sin amor de Cristo, habría perdido su razón de ser. La autoridad espiritual tiene por misión difundir el espíritu de amor; debe provocar una realización creciente de las tres primeras peticiones del *Pater*. Ahora bien, la administración sinodal no obtiene más que un resultado: multiplica las sectas en las que el único lazo de unidad se resume en esta divisa: ¡Odio a la Iglesia oficial! ¿Los procedimientos actuales de avasallamiento, significarían que la jerarquía rusa ya no tendría fe en la acción del Espíritu Santo? Entonces se explicaría, que ni siquiera tratara de conquistar el mundo para Cristo por el amor (3).

Esta crítica, muy atrevida en la Rusia de 1880, se atenuaba a los ojos de los ortodojos por su contraria: la jerarquía romana era condenada con mucha más severidad que la del Santo Sínodo. Soloviev escribía aún: en el Occidente, el papismo ha reemplazado a Cristo por el Papa; y el protestantismo ha expulsado a Cristo. Agregaba que, en el avasallamiento general de las almas en Oriente, la Rusia ortodoja hasta el siglo XVIII había respetado su libertad.

---

(1) T. III, p. 206-220.
(2) *Ibid.*, p. 208.
(3) *Ibid.*, p. 220.

Varias de estas reservas desaparecieron progresivamente en los tres discursos que Soloviev pronunció, de 1881 a 1883, para conmemorar la muerte de Dostoiewsky. Los tres tienen por objeto las concepciones del gran novelista sobre la Iglesia. Nada podía señalar mejor las preocupaciones personales del panegirista.

El elogio pronunciado en 1881 se mantenía todavía en generalidades: el autor de *La Casa de los Muertos* no habría querido otra cosa que engrandecer y unir las almas humanas, y, al menos en sus últimos años, habría visto que la verdadera escuela de grandeza, la única Ciudad unificadora de las almas, debía ser la Iglesia, y naturalmente una Iglesia universal (1).

El discurso de 1.º de febrero de 1882 fijaba una precisión nueva (2). La humanidad entera no puede encontrar sino en Cristo el principio de su unidad y de su libertad: esta idea, afirmaba Soloviev, dominaba todo el pensamiento de Dostoiewsky, había conquistado su espíritu; y, desde entonces, el cristianismo había cesado de parecerle un sueño lejano. Su realidad viviente y actuante, contemporánea de todas las almas leales y de todas las buenas voluntades, Dostoiewsky la habría concebido distinta de un templo acabado, maravilla de arquitectura tal vez, pero sin alma; distinta también de una llama escondida en el seno de cada conciencia; la quería, resplandeciendo del interior al exterior, y dilatando la piedad individual hasta la in-

---

(1) T. III, p. 172-182.
(2) *Ibid.*, p. 183-188.

flencia mundial: "su objeto era señalar a los eslavos el surco de honor que les invita a trazar la Providencia, en el campo en que el Padre único llama a colaborar a todos los pueblos."

En esos dos primeros elogios, se podía discutir la exégesis que interpretaba las obras y el pensamiento de Dostoiewsky. Mas, parecía que sólo la intransigencia de los eslavófilos podía quejarse de ella.

El tercer discurso (1) tenía un valor muy considerable; hizo tanto ruido como la conferencia, dada por Dostoiewsky mismo en 1880, en la erección del monumento a Pouchkine.

Después de un homenaje al desarrollo material de la patria rusa, consumado por Alejandro II, Soloviev abordó de frente "el escándalo de la separación entre el Oriente y el Occidente. Esta separación no debe ser. Ella ha sido y es el gran pecado. Ahora bien, en el momento en que Bizancio consumaba este pecado, Dios hacía nacer la Rusia para repararlo. Hoy, la Rusia es adulta y su pensamiento ya es consciente de sí mismo. Una pregunta se presenta a la conciencia: "¿Continuará Rusia el pecado histórico del imperio bizantino?" (2). Seguía una doble apología de la Iglesia Romana: históricamente, Roma ha combatido magníficamente todo despertar del espíritu anticristiano, las herejías, el mahometismo, y las apoteosis paganas de la civilización moderna; prácticamente, no ha cesado jamás y continúa todavía su admirable esfuerzo por santificar la huma-

(1) T. III, p. 189-200.
(2) *Ibid.*, p. 197.

nidad entera: "Roma es verdaderamente cristiana, porque es universalista" (1).

Adivinamos la emoción producida por tales palabras. Emoción que aumentó, más bien que disminuyó, por el párrafo final sobre la misión contemporánea del pueblo ruso. Según Dostoiewsky, Rusia estaba llamada a acercar el Oriente con el Occidente, a unirlos en la armonía de la verdad divina y de la libertad humana. No reprochemos al Occidente sus faltas, aunque sean reales. No podemos actuar en lugar de los otros, pero cuando los otros actúan mal, nosotros actuemos bien" (2).

La publicación de este discurso no disminuyó su efecto. Por el contrario, un apéndice subrayó la idea principal (3). El eslavófilo K.-N. Léontiev trataba de reivindicar a Dostoiewsky como el promotor de un vago neo-cristianismo. Soloviev levantó la imputación con vigor. Este neo-cristianismo, escribía, no es sino humanismo puro: Dostoiewsky lo habría rechazado, él que decía: "Cristo no es conocido sino por la Iglesia; amad antes que nada a la Iglesia." En el plan de Dios, la Iglesia debe ser la humanidad entera divinizada por Cristo, porque, según las palabras de San Atanasio, Cristo se ha hecho hombre para hacer Dios al hombre. Esta fe, verdaderamente cristiana, la única conforme con la ortodojia y la tradición de los Padres, prepara una realidad que el Nuevo Testamento describe en dos

(1) *Ibid.*, p. 199.
(2) *Ibid.*, p. 200.
(3) *Ibid.*, p. 201-205.

fórmulas: *Dios todo en todos.—Un solo rebaño y un solo pastor.* La Iglesia triunfante terminará esta "armonía mundial" que no ha de resultar de un neo-cristianismo sin Cristo, sino que ha de nacer de la fe común en la divinidad personal del Nazareno crucificado por Poncio Pilatos (1).

II

La emoción producida por este discurso del 19 de febrero de 1883 no se había aplacado todavía, cuando, el mismo año, un trabajo más considerable y más didáctico la llevó a su colmo.

El Gran Debate y la Política cristiana (2) produjo en el mundo ruso una agitación comparable a la que había levantado en Inglaterra el célebre *Tract 90* de Newman. Pero especialmente un capítulo escandalizaba: el titulado *Papismo y Papado.* Aún no era del todo perfecto; subsistían varias sombras que luego disiparía la luz. Pero ya se mostraba la lealtad del autor en conclusiones singularmente audaces.

Estas páginas, maravillosas por su vigor y su concisión, analizaban bajo todos sus aspectos la posición religiosa de la Rusia contemporánea.

El *Gran Debate,* es la oposición secular y casi original que pone de punta el Oriente contra el Occidente. Bajo las mil apariencias de los pretextos más diversos y a veces más fútiles, un conflicto de tendencias subsis-

---

(1) *Ibid.,* p. 203-205.
(2) T. IV, p. 1-105.

te entre las dos mitades del mundo mediterráneo, desde muy antiguo. El Oriente, bajo pretexto de contemplación, engordaría a su gusto en una pasividad perezosa; egoísta y blando, cubriría cómodamente con un motivo religioso su indiferencia por el prójimo; diría: sólo Dios. El Occidente, por el contrario, no sueña sino con la acción; se contentaría fácilmente con una grandeza puramente humana. Le bastaría un hombre divinizado, o aún la divinización de la humanidad abstracta, de la fuerza, del genio: la vida humana, su progreso, su acción, hé aquí el culto que erigiría espontáneamente el Occidente (1).

El principio cristiano reacciona contra el exceso de estas dos tendencias; tiende a unir esas dos buenas partidas, revelando al mundo un Hombre-Dios, un Dios hecho hombre. Luego, el Occidente puede adorar una actividad humana, pero es una actividad de humildad, de sumisión, de sufrimientos resignados. Estas virtudes agradan al Oriente, pero debe reconocer también que Dios no contempla con indiferencia los destinos humanos: Dios condesciende hasta imponerse un trabajo ingrato y una muerte dolorosa para salvar a los que llama "sus hermanos" (2).

Entonces las tendencias habituales se rebelan contra las lecciones desagradables de este Hombre-Dios. El espíritu occidental le opone su orgullo, la fuerza de sus verdugos, la habilidad de sus administradores: el imperio romano combate el cristianismo con persecuciones.

---

(1) *Ibid.*, p. 1-5.
(2) *Ibid.*, p. 5 sqq.

Por su parte, la sutileza del Oriente lo ataca con su gnosis y sus herejías: quiere alzar a Dios, lejos, muy lejos del hombre: así sólo el Padre sería Dios, y el Cristo sería simplemente su creatura; es el arrianismo, —o su auxiliar, la herejía de Nestorius,— o su instrumento sin libertad ni voluntad: es la fase monotelita de un error siempre idéntico en el fondo. Más tarde, la misma concepción de las relaciones entre Dios y el hombre inspirará las locuras de los iconoclastas de Bizancio; de hecho, será responsable de los triunfos del Alcorán, en que se desarrolló el doble principio del fatalismo individual y de la pasividad social ante una divinidad solitaria, inaccesible, inhumana (1).

Evidentemente, los santos, los ascetas, los grandes monjes del Oriente y del Occidente salvan el espíritu cristiano: luchan contra el espíritu pagano que no ha muerto, trabajan por restaurar todo, por unificar todo en Cristo (2).

Contra su obra, un nuevo enemigo se organiza: el exclusivismo de las nacionalidades. El Oriente erige en principio este exclusivismo nacional: Constantinopla, su segunda Roma, y Moscú, la tercera Roma, preparan desde hace tiempo el filetismo que divide la Iglesia de Oriente a medida que un nuevo Estado se organiza. El egoísmo individual del Oriente se transforma en egoísmo nacional; y Bizancio, más rico en teólogos que en verdaderos cristianos, se ingenia por legitimar esta apatía pagana, como si Cristo, amando su patria, hubiera

(1) *Ibid.*, p. 34-38 sq.
(2) *Ibid.*, p. 41 sq.

sancionado también las estrecheces del nacionalismo judío (1).

A estos errores del Oriente, Soloviev ponía los del Occidente. También allá, después del primer triunfo del hecho cristiano, las tendencias naturales habían tratado de reaccionar. El orgullo, la necesidad de triunfos humanos, la ambición de reemplazar a Dios por el hombre y por la embriaguez de la acción potente habían pervertido poco a poco la jerarquía cristiana: los papas habían resuelto restaurar el antiguo cesarismo para su provecho. De hecho, continuaba Soloviev, preparaban a la Iglesia las peores catástrofes: al igual que los Pontífices, los Reyes y los pueblos de Occidente querrán una dominación universal, absoluta, que someta a la vez los cuerpos y las almas. Las constituciones de los Estados protestantes con la divisa *cuius regio eius religio*, el césaropapismo de Enrique VIII, de Isabel y de sus sucesores, los cultos organizados y patrocinados, bajo la amenaza de guillotina, por la inquisición jacobina de los revolucionarios franceses, todo eso no sería sino una imitación de los ejemplos dados por el papismo (2).

Aquí se fundaba el capítulo central del libro: Papismo y Papado. Antes de abordarlo, Soloviev sintetizaba brevemente sus puntos de vista precedentes. Según él, la oposición que había señalado entre las dos tendencias del Oriente y del Occidente había sido la verdadera causa del gran cisma de 1054; el debate sobre la inser-

(1) *Ibid.*, p. 6 y 57-70.
(2) *Ibid.*, p. 26 sqq.; cf. p. 3 y p. 44-54.

ción de la palabra *Filioque* en el símbolo había servido de pretexto. De hecho, el espíritu pagano había triunfado en todas partes: sin preguntarse si no dividirían el cuerpo místico de Cristo, los orientales habían querido conquistar su independencia eclesiástica a fin de reforzar, por el exclusivismo religioso, su exclusivismo nacional; y los occidentales habían tratado de establecer una dominación totalmente humana, un absolutismo violento y material que fijara en la tierra el reino de Dios. He aquí, pues, según Soloviev, la causa profunda del cisma secular: las pasiones humanas se han substituido a la ley de Dios.

Varias veces se han dado pretextos accidentales que pueden, como ahora en la cuestión polaca, ilusionar a los espíritus estrechos (1). Pero la cuestión polaca, la cuestión de Oriente y aún la cuestión judía van a dar a este problema fundamental: ¿cómo dirigir la colaboración del Oriente y del Occidente, de todos los que en todas partes aman a Cristo, para realizar mejor en la tierra, en vista del cielo, la obra de Dios, su reino, el cuerpo de Cristo? (2).

Y Soloviev respondía hábilmente: "Pidamos la solución, no al papismo, sino al papado. Un papismo arbitrario, absoluto, violento, concluye fatalmente por rebelar a la humanidad. ¿Hay que condenar al mismo tiempo al Papado? Tratemos de juzgarlo imparcialmente, nosotros los rusos, a quienes siempre Roma infunde miedo como una fuerza extranjera y aún ene-

(1) *Ibid.*, p. 54-56; cf. p. 10-13, 68-72.
(2) *Ibid.*, p. 70.

miga. ¿No se nos aparece claramente que en todos los *Kulturkampf* occidentales, los enemigos del catolicismo romano son al mismo tiempo enemigos de toda religión positiva?

Luego, es imposible aliarse con ellos. Si la Iglesia Romana se parece a Pedro, cortando la oreja de Malco, sus enemigos occidentales se parecen a Judas; si, como Pedro en el Tabor el psitacismo católico no sabe lo que dice, sus enemigos occidentales hablan como los que preguntaban, abofeteando a Cristo: "Dinos, ¿quién te ha pegado?", — como los que gritaban: *"tolle, tolle"* (1).

Frente a las coaliciones anticristianas, Roma representa de hecho y manifiesta visiblemente al mundo un principio de unidad eclesiástica, una centralización de la autoridad jerárquica y una afirmación de autoridad suprema. Tres preguntas justificarán o condenarán esta triple pretensión:

1.º ¿Es realmente necesaria a la Iglesia de Cristo la unidad de un poder central?

2.º ¿Con qué derecho este poder se halla unido a la sede episcopal de Roma?

3.º ¿Cómo ha utilizado Roma este poder?

---

(1) *Ibid.*, p. 73-74.—Una idea análoga había en las 12 *lecciones sobre el Teandrismo* (t. III, p. 13-14), pero con esta conclusión sensiblemente distinta: "La ortodoxia no puede tomar una posición entre el Catolicismo y la Revolución que se disputan el Occidente desde hace tres siglos".

La primera pregunta, decía Soloviev, equivale a preguntarse si la Iglesia, como tal y a pesar de su constitución inmutable, tiene el derecho y el deber de jugar un papel histórico en medio del mundo, el derecho y el deber de vivir en la tierra *una* historia, una historia en que ella sea militante contra el mal. Una respuesta afirmativa tiene por consecuencia la necesidad de una unidad visible, con una organización jerárquica y disciplinada. Estas palabras protestan, son contrarias a la esencia espiritual de la Iglesia; la Religión del Espíritu puede prescindir de la autoridad ya que es Verdad como Dios y como Cristo.

Hé aquí, replicaba Soloviev, el error fundamental: Dios, Cristo y la Iglesia no son solamente Verdad, son también autoridad: *Via, Veritas et Vita.* El camino primero. Y el camino es necesariamente objetivo, independiente del capricho: es la autoridad. Por este camino, las masas humanas deben avanzar, en medio de los enemigos que, tanto del interior como del exterior, presentan batalla a la Iglesia; tienen, pues, necesidad de ser guiadas por jefes que, siempre visibles, marchen con ellas sin perder jamás contacto. En estas condiciones, los progresos religiosos del cristianismo debían traer una centralización progresiva, con el fin de mantener en el mismo grado la influencia y la visibilidad de los pastores: era preciso que la primera ojeada pudiera discernir la misión especial de los obispos; fué necesario que su mutua unión se manifestara por la supremacía de los patriarcas; en fin, desde el siglo segundo, Ireneo enseña explícitamente que la centraliza-

ción eclesiástica no se puede concebir fuera de Roma (1).

El mismo Irineo responde pues a la segunda pregunta. ¿Por qué Roma es el centro jerárquico de la Iglesia? La Providencia, que dirige la historia, ha mostrado claramente que el centro de la Iglesia o no existe o bien se encuentra en Roma (2).

Pero, ¿hasta dónde se extiende este poder? ¿Cómo juzgar si su ejercicio ha sido legítimo o no? Aquí la respuesta de Soloviev vacila. Su primera parte es exacta: el poder de orden, la potencia sacramental no es diferente en el Papa y en los obispos. Las palabras que consagran el cuerpo eucarístico de Jesucristo no son menos eficaces en los labios de los otros sacerdotes que en los del Papa; su deber personal ante la verdad revelada le impone la fe como a todos los cristianos, aún laicos: el Papa no es fuente de la revelación, al igual que un laico no puede cambiar o completar la revelación.

Hasta aquí Soloviev estaba de acuerdo con la enseñanza de los Papas sobre los límites del poder que han recibido de Jesucristo. Por el contrario, su segunda parte era muy imprecisa. Sin preguntarse si la revelación primitiva no debiera ser defendida contra sus enemigos y puesta a luz, examinaba en seguida en qué consistía el poder de jurisdicción, propio del Papa; y lo definía:

(1) *Ibid.*, p. 74-76.—En el texto famoso de Ireneo *Ad hanc (Romanam Ecclesiam) enim propter potiorem principalitatem necesse est omnem convenire Ecclesiam* (Adv. haer., III, 3, 2), ver una nota, que precisa el sentido, en la Revista Benedictina de enero de 1910.

(2) *Ibid.*, p. 76-77.

el derecho de dirigir todos los asuntos terrestres de la Iglesia y de unificar todas sus fuerzas para promover, en cada época, la obra de Dios. Por una extraña distinción contraria a su método ordinario, Soloviev dejaba de considerar en el Papa la misión divina, para subordinar su autoridad al valor personal del hombre: "Las palabras *Caput Ecclesiæ*, escribía, no pueden convenir a todos los Papas; sólo lo han merecido aquéllos en quien la humanidad cristiana ha podido reconocer al Pontífice Eterno". En esos dignos representantes de Jesucristo, el Oriente cristiano no tendrá ninguna dificultad para discernir el título de *Caput Ecclesiæ*, aplicado por la liturgia rusa al Papa San León (18 de febrero).

En efecto, continuaba, la primacía del Papa lo obliga no tanto a gobernar como a servir; el hombre que la recibe no debe pensar en su poder, sino en el bien común de la Iglesia. En la Iglesia, las fórmulas jurídicas no confieren ningún título; León y Gregorio se apoyaron en la fe y en el Evangelio y ésto bastó para que fueran universalmente reconocidos y obedecidos por la cristiandad (1).

Estos Papas ejercieron la legítima autoridad del Papado. Otros han querido crear el papismo, relacionar toda vida espiritual con su poder personal; y, por un curioso desquite de la Providencia, acarrearon la rebelión protestante: el papismo era la causa de las derrotas del papado. Desde la Reforma, decía aún Soloviev, los Papas italianos dejaron el poder espiritual en manos

(1) *Ibid.*, p. 77-80.

italianas; quisieron que Italia mandara el mundo de las almas. También aquí, la Providencia castigó estas ambiciones humanas: su exclusivismo nacional creó la primera concepción del nacionalismo italiano; los Papas italianos fueron los inspiradores y los primeros gestores de esta unidad italiana que acaba de organizarse contra ellos.

Si estas advertencias de la Providencia, concluía, no recuerdan eficazmente que la catolicidad de la Iglesia debe sobrepasar en todos los espíritus al patriotismo privado, vendrán nuevos golpes: una herejía italiana castigaría los abusos, pero con consecuencias, aún más temibles para la Iglesia, para las almas y para el Papado, que el anglicanismo o el galicanismo (1).

Tal era el famoso capítulo VI. Lo hemos resumido imparcialmente. Muchos rusos vieron en él una insolente apología de Roma y como una declaración pública de apostasía; a nuestros ojos de occidentales aparece sobre todo como una etapa del camino en que Soloviev no se detendrá. Nuestro principal interés no está en conclusiones, todavía muy inciertas, y que luego Soloviev corregirá; lo que más admiramos, junto con la franqueza de sus declaraciones, es la sinceridad del esfuerzo por comprender y acercar los espíritus y los corazones. No destacaremos sino ese punto de vista en el último capítulo (2), en el cual volveremos a encontrar, por lo demás, las otras ideas.

Para preparar la unión eclesiástica del Oriente con el

(1) *Ibid.*, p. 80-95.
(2) *Ibid.*, p. 95-105.

Occidente, Soloviev suplicaba a cada miembro que consintiera en un doble paso: asegurar y acrecentar su unión íntima con Cristo, venerar en el alma del prójimo la vida activa del Espíritu Santo. El desarrollo de la gracia no se producirá sin un acrecentamiento de caridad, y la caridad sobrenatural de las almas preparará la inteligencia mutua y, por ella, la unión de los espíritus, no sobre un compromiso artificial, sino en la verdad de Cristo indivisible (1).

III

La tempestad, levantada por *El Gran Debate y la Política cristiana*, obligó a Soloviev a precisar sus posiciones. Antiguamente, la amenaza de un proceso ante la Corte de Arcos o de una censura semejante a la que la Universidad de Oxford había pronunciado contra W. Ward, provocó en Newman el mismo esfuerzo.

Primero la prensa acusó a Soloviev de *polonismo*. Un artículo titulado *La Entente con Roma y las Gacetas de Moscú* refutó fácilmente esta calumnia. Proponer una entente diplomática con Roma sobre la cuestión polaca, una entente religiosa con Roma fuera de la cuestión polaca ¿era ésto realmente polonismo? Por el contrario. ¿No era diferenciar absolutamente la causa política y la causa religiosa? Si los únicos representantes del catolicismo en Rusia continúan siendo polacos, la rivalidad nacional mantendrá el divorcio eclesiástico;

(1) *Ibid.*, p. 100; cf. p. 97.

se necesita un nuncio, que no tenga que ver con Polonia (1).

En la misma época, el obispo de los viejos católicos alemanes, el Dr. Reinkens, buscaba apoyo cerca de las Iglesias orientales. En Rusia, su llamado había encontrado algunas simpatías. Sondearon a Soloviev: en el acuerdo propuesto ¿no encontraría él el medio de unir los prejuicios antiromanos de sus compatriotas y las aspiraciones universalistas de su alma?—La respuesta fué categórica, tal vez más satírica que ninguno de los escritos de este hombre tan suave. Demostraba que la posición de los viejos católicos era fatalmente incoherente.

Comprendo, decía, deplorándola, comprendo la separación de Oriente y de Roma; comprendo sus organizaciones separadas, así como también el individualismo protestante. Iglesia de tradición, o Iglesia de autoridad o reivindicación de libertad—tres principios que explican la oposición de sus adeptos. Pero, ¿tienen los viejos católicos un pretexto para constituirse en su aislamiento? Si su llamado a la antigua tradición era sincera, deberían unirse con Oriente; si quisieron eximir su pensamiento personal de la autoridad eclesiástica, no tienen más que declararse protestantes. En todo caso, que dejen de aplicarse la palabra *católicos*, ya que su conducta no se inspira en ningún ideal universalista. De hecho, son particularistas, enfeudados en el imperio terrestre que ha preparado, ha querido, ha favorecido su cisma; podrían llamarse: Iglesia de Bismarck. Rusia no tiene necesidad de establecer relaciones con esos aislados; por

(1) T. IV, p. 106-110.

el contrario, no puede abstenerse de tener conversación con Roma (1).

Esta resistencia al movimiento viejo-católico acrecentó las sospechas contra Soloviev y multiplicó sus adversarios. Sin embargo él, sin defenderse directamente, pensó desarmar a sus contradictores convenciéndolos. Volvió a emprender la cuestión religiosa desde un punto de vista aún más general y más elevado.

Un folleto que tituló *El Judaísmo y la Cuestión cristiana* (2) marcó los nuevos progresos de su pensamiento. Su epígrafe sacado de Isaías, resumía elocuentemente la tesis defendida: "En aquel día Israel será el tercero con el egipcio y el asirio: para ser una bendición en medio de la tierra, Jehová de los ejércitos los bendecirá diciendo: Benditos sean Egipto, mi pueblo, y Assur, obra de mis manos, e Israel mi heredad" (3).

Las primeras páginas constataban la influencia que da el dinero a los judíos en el mundo actual: "de hecho, la sociedad cristiana está dominada por el elemento judío. Por eso, es justo, en Rusia sobre todo, estudiar no el *Cristianismo y la Cuestión judía sino el Judaísmo y la Cuestión cristiana.*"

¿Anunciaba este principio un panfleto antisemita? Nada más opuesto a la manera de Soloviev. Por el contrario, recordaba que había tomado la defensa de los judíos violentados, en una lección pública de la Universidad de San Petersburgo; y agregaba: "Por todas

(1) T. IV, p. 111-119.
(2) 1884. T. IV, p. 120-167.
(3) Isaías, 19, 24-25.

partes en que el cristianismo ha sido sincero, los verdaderos fieles han reprobado la guerra a los judíos; su compasión buscaba completar la instrucción religiosa de esos retrasados: tal ha sido la tolerancia protectora de los Papas". Porque si algún día el judaismo debe confluir hacia el cristianismo, ni la violencia material ni la indiferencia religiosa prepararán el acuerdo, sino el esplendor de los verdaderos principios cristianos en una Iglesia resplandeciente de virtudes.

Esta Iglesia, capaz de alumbrar a los judíos debería mandar sus rayos más luminosos a Rusia y Polonia, porque sobre estas tierras eslavas, en la frontera del mundo greco-eslavo y del mundo latino-eslavo, se encuentra la masa del pueblo judío, el centro de su actividad religiosa (1).

Por otra parte, ¿qué espectáculo presenta la Iglesia ortodoja a los judíos? (2). Los persigue sin razón digna de consideración, persigue a las otras Iglesias cristianas. Ejemplo detestable, ya que el gran pecado de los judíos ha sido, aún más que el deicidio, el particularismo nacional y religioso que se obstinó aún después de la Resurrección de Cristo. Sin duda, la Cruz "escandaliza" a los judíos, pero su amor propio se resiente sobre todo cuando los Apóstoles predican la salvación "del mundo" y el llamado de las naciones a la

---

(1) T. IV, p. 120-134.

(2) Varias veces en el curso de estos últimos años, los obispos católicos de Rusia han protestado contra los abusos que la ley rusa permite a sus funcionarios en sus relaciones con los judíos. (*Bol. de la Alianza israelita*, 1905-1906).

fraternidad religiosa. Al menos, la sociedad cristiana no debería ostentar a sus ojos su propia desobediencia sobre este mismo precepto de Cristo.

El capítulo segundo, tal como fué impreso, se detiene aquí bruscamente. Pero, en la Biblioteca eslava de Bruselas, un ejemplar lleno de notas manuscritas de Soloviev, lleva esta declaración: "Aquí la censura eclesiástica borró una decena de páginas" (1). Exponía el universalismo cristiano en un sentido demasiado católico. En efecto, más allá la censura intervino de nuevo: Soloviev trataba de la jerarquía eclesiástica. "Su unidad íntima y profunda, decía, resulta de su origen divino; y esta unidad se expresa visiblemente en la vida de la Iglesia por los concilios"... (2). Soloviev, en el ejemplar ofrecido a la Biblioteca eslava, anotó al margen: "Aquí la censura eclesiástica suprimió un pasaje sobre la importancia del papado". En cambio, había insertado dos líneas sobre la supremacía eclesiástica de los concilios y su independencia absoluta, que Soloviev tachó a pluma. Sin duda las borró en otros ejemplares, porque deaparecieron del texto de las obras completas. Pero el lector no encuentra ya en ellas el pasaje original "sobre la importancia del papado"; la censura, menos estricta en 1904 que en 1884, sólo permite restablecer una palabra, esencial por lo demás, ya que la frase acaba así: "esta unidad se expresa visiblemente en la vida de la

---

(1) P. 32 del folleto original; en las obras completas, t. IV, p. 143.

(2) Folleto original, p. 37; Obras completas, t. IV, p. 147.

Iglesia por los concilios *y por el Papa*" (1). Algunas líneas más allá, Soloviev indica aún que se ha suprimido y reemplazado por un texto apócrifo, lo que él había escrito sobre la hostilidad de los emperadores bizantinos respecto al Papa (2).

Estas últimas correcciones venían en el Capítulo III, curiosamente intitulado: *Rusia, Polonia e Israel*. La acción divina injertó el cristianismo en el judaísmo; su plan tiende a organizar la sociedad humana en una teocracia libre, pero la novedad cristiana es, junto con el universalismo internacional de la Iglesia, la manifestación visible del teandrismo. El Hombre-Dios apareció. Falta el único gran sacerdote verdadero, el único Soberano verdadero, el único verdadero Santo: *Tu solus Sanctus, tu solus Dominus, tu solus Altissimus*, canta la liturgia. Pero se prolonga también por una triple línea: el sacerdote cristiano, derivado de Jesucristo y transmitido por mano de los Apóstoles; el elemento administrativo o imperial de la sociedad cristiana; las encarnaciones admirables de la santidad y de la profecía. Son las ideas que ya hemos resumido (3). Pero aquí

---

(1) En la edición de las Obras completas, algunas indicaciones críticas sobre los manuscritos de Soloviev, sobre los retoques de la censura, sobre las reflexiones y protestas del escritor, habrían sido del mayor interés. La historia de Soloviev y de su pensamiento, la misma historia de la censura se habrían aclarado singularmente por estas relaciones; pero tal vez su importancia y su verdad fueron causa de una prohibición.

(2) Folleto original, p. 39; *Obras completas*, t. IV, p. 148.

(3) Ver págs. anteriores, 134 y sgtes.

Soloviev estudiaba con más precisión el origen del poder, su naturaleza y sus límites, sus derechos y sus deberes.

El antiguo Oriente divinizaba a sus soberanos y se aniquilaba ante su autocracia sin límites; la Grecia antigua les pedía que fueran sabios, justicieros, pastores de su pueblo, pero por intereses humanos; Roma quería que su "magistrado" supremo, cualquiera que fuera su nombre, asegurara la dominación material de la Ley. El cristianismo agrupó todos estos elementos en una síntesis superior.

El emperador cristiano está unido al orden religioso del mundo, como el *servidor* más eminente de la verdad y de la voluntad divinas, como el defensor y protector de la verdad sobre la tierra. Es soberano justiciero, pero responsable ante Cristo cuyo poder real representa. Ungido de Dios y "gobernante por la misericordia de Dios" es independiente del capricho popular. De hecho, pues, su autoridad está limitada por lo alto y no por lo bajo: padre y príncipe del pueblo, es hijo de la Iglesia. Porque Cristo lo consagra, no directamente, sino por intermediario del Pontífice supremo: esta unción no da al consagrador un derecho directo sobre el Estado; establece solamente que la misión imperial, en una sociedad cristiana, exige un hijo devoto de la Iglesia, un fiel ejecutor de las gestas de Dios.

En este "zar" soberano, se ha delegado sólo una parte de la autoridad divina o teocrática. Si quiere dominar la religión y rechazar las advertencias de los santos, su exclusivismo lo lleva a la concepción imperial del paganismo. Este despotismo a lo oriental pervirtió

a los emperadores de Bizancio; los lanzó a la herejía, al cisma; los hizo olvidar la salvación de las almas. Esos jefes de Estado cristianos descuidaron su deber universalista, no favorecieron las misiones que habrían dado nuevos pueblos a Cristo. El castigo salió de su mismo pecado. Bizancio, siempre cercado y encerrado por vecinos que no eran cristianos, acabó por sucumbir a su presión: el triunfo del mahometismo fué la justa pena del Oriente cristiano, infiel al deber de universalizar su fe y su celo (1).

Seguía una crítica, muy bien razonada, del principio protestante. De las tres líneas que deben prolongar al Cristo en la historia del mundo, la Reforma sólo quiso guardar el profetismo. Sublevada contra la autoridad pontifical y contra la centralización, de tendencia universalista, del Santo Imperio Romano Germánico, la libre predicación individual se inspiró muy a menudo en el solo exclusivismo nacional; ha degenerado. El predicador protestante podía, con Lutero y Zwinglio, hacer la figura de profeta; con Melanchton, ya no es sino un gramático hebraizante, un rabino; en nuestros días, un Strauss ya no es más que un anticristiano, y otros descendientes del nihilismo filosófico, o bien sirven dócilmente la política de los guerreros felices o de la plutocracia. Después del sacerdocio, después del carácter sagrado del poder imperial, la misma apariencia del profetismo se ha arruinado en el mundo protestante (2).

La preocupación por la organización teocrática, ne-

(1) T. IV, p. 144-150.
(2) *Ibid.*, p. 150-159.

cesaria para la salvación del mundo, sólo dejó rastros en tres organismos: Israel, Rusia, y el Romanismo representado, para los eslavos, por Polonia, Israel, retrasado en su exclusivismo, sigue, sin embargo, susceptible de convertirse en una raza de santos y apóstoles muy organizadores, el día en que se disloque la estrechez de sus concepciones ante el espectáculo de la unidad universalista entre todos los cristianos. Rusia guardó la concepción religiosa de la autoridad imperial. Polonia, por último, guardando su *idea* a pesar de la derrota, más fiel a la voz universalista o católica del espíritu que a la voz eslava de la carne y de la sangre, mantiene a las puertas del Oriente el recuerdo del Gran Sacerdote que reside en Occidente: ¿su misión no sería acercar el Oriente y el Occidente, libertar y fortificar la Iglesia Oriental por la unión al Pontífice Supremo y restaurar en Occidente la dignidad cristiana del poder civil?

"En realidad, la grandeza del pueblo polaco, está en que lleva en el corazón del eslavismo, en que representa, frente al Oriente, el gran principio espiritual del mundo occidental". Con faltas, sin duda. "Pero escribo para los rusos, decía Soloviev; y no voy a hacer ante ellos el examen de conciencia de los polacos. Estos representantes del universalismo cristiano cometerían evidentemente un crimen de lesa catolicidad, si sacrificaran su misión religiosa por aspiraciones nacionales.

"¿Sucumbieron en el pasado a esta tentativa de exclusivismo? No voy a averiguarlo aquí. Me basta con mostrarlos a la Rusia como el vínculo providencial entre Oriente y Occidente; ¿quién sabe si no podrían prestar a la cristiandad el servicio incomparable de preparar la

reunión entre Oriente y Occidente, el acuerdo pacífico entre el Papa y el Zar?" (1).

Evidentemente que al hablar de unión, Soloviev no comprendía sacrificar ni la grandeza del imperio ruso, ni su independencia nacional; ni la autoridad de su Zar, ni la majestad de la liturgia eslava, tan a menudo aprobada, bendecida y salvaguardada por los Papas. A su modo de ver, la unión con Roma era primero un deber; pero él la consideraba al mismo tiempo como un beneficio para Rusia. Aseguraría, pensaba él, la libertad real de la Iglesia ortodoja de Oriente, su independencia religiosa; duplicaría la importancia europea, y aún mundial, de los pueblos eslavos en general y del imperio ruso en particular; iluminaría al Zar ortodojo y católico con un nuevo prestigio; por último, lejos de subordinar Rusia a Polonia, suprimiría la verdadera causa de su enemistad secular. Se consagría la fusión entre estos dos pueblos de la misma sangre, ya que se inclinarían juntos bajo las bendiciones católicas del Papa y ante el trono ruso del Zar.

(1) *Ibid.*, p. 159-167.

CAPITULO NOVENO

LA EVOLUCION DEL TEOLOGO

CUESTIONES CON LA JERARQUÍA RUSA.—RELACIONES CON MONS. STROSSMAYER.—"HISTORIA Y PORVENIR DE LA TEOCRACIA".

I

EL desacuerdo entre Soloviev y la Ortodojia oficial se agravaba; ¿podría prolongarse una situación tan tensa? La censura eclesiástica siempre rigorista, se ponía puntillosa. Reclamaba el manuscrito de un estudio sobre *La Historia y el Porvenir de la Teocracia;* por el contrario, sus aprobaciones alentaban los más violentos ataques contra Soloviev.

El, sin embargo, muy lejos de pensar en una ruptura, muy resuelto también a no faltar a su absoluta lealtad, no se inquietaba por las calumnias con que lo atacaban.

Hasta algunas amenazas se hicieron oir. Su conciencia le ordenaba sacrificarles la sinceridad de sus investigaciones: a plena luz, continuó su marcha hacia la verdad.

El arcipreste A. M. Ivantzov-Platonov había tratado de refutar *El Gran Debate y la política cristiana*. Sus argumentos se resumían en dos puntos: la historia constata abusos en la vida y en el gobierno de los Papas; la enseñanza primitiva de la Iglesia sobre la dignidad del Pontífice romano ha sido alterada por los teólogos escolásticos.

Sea, replicaba Soloviev (1); los abusos y las alteraciones entran en lo que he denominado el papismo. Pero ¿en qué condenan al Papado? ¿Autorizan realmente nuestros teólogos a corregir lo que los Padres griegos escribieron sobre la importancia del Papado en la Iglesia de los primeros siglos?—El séptimo concilio, último que nuestra Iglesia reconoce como ecuménico, cuidó de exaltar, más que ningún otro, la primacía del Papa. Desde entonces, hacemos profesión de no haber oído más la voz de la Iglesia universal. ¿Cómo podríamos, pues, legitimar una disminución del Papado? Es verdad que se invoca la herejía romana. Los Papas se habrían convertido en cismáticos al insertar la palabra *Filioque* en el símbolo de Nicea-Constantinopla, a pesar de la interdicción de los santos Cánones; habrían aún caído en la herejía de admitir la verdad de lo que expresa esta adición.

Entonces Soloviev, cerrando el debate con el vigor

(1) T. IV, apéndice 583 sqq.

ordinario de su espíritu, dirigía al arcipreste Ivantsov-Platonov y, por él, a toda la jerarquía, nueve preguntas dogmáticas (1). Esta vez el sonido de su voz iba a sobrepasar las fronteras del imperio: la jerarquía rusa guardaría silencio, pero algunas respuestas llegarían de París y de Roma. Tomamos, casi entera, la traducción que apareció entonces en la prensa francesa (2).

Primera Pregunta.—Los cánones de los Concilios ecuménicos, que prescriben que la fe de Nicea se conserve intacta, ¿se refieren al sentido o a la letra del símbolo de Nicea-Constantinopla?

Segunda Pregunta.—¿Contiene inevitablemente una herejía la palabra *Filioque*, agregada al texto primitivo del Concilio Nicea-Constantinopla? y, en la afirmativa, ¿cuál es el Concilio que ha condenado esta herejía?

Tercera Pregunta.—Si este agregado, que apareció en las Iglesias de Occidente en el siglo VI y que se conoció en Oriente a mediados del siglo VII, contiene una herejía, ¿cómo es posible, entonces, que los dos últimos Concilios ecuménicos, el sexto en 680 y el séptimo en 787, no hayan condenado esta herejía y no hayan anatematizado a los que la habrían aceptado, sino que por el contrario hayan seguido en comunicación eclesiástica con ellos?

Cuarta Pregunta.—Si es imposible afirmar con certidumbre que este agregado (la palabra *Filioque*) es una herejía ¿no hay libertad para cualquier ortodojo de se-

---

(1) *Ibid.*, p. 586-587.

(2) Por ej., *L'Univers* del 27 de junio de 1887. Reproducida por *Tavernier*, loc. cit., p. 8-9.

guir a este respecto el sentimiento de San Máximo el Confésor, quien en su carta al sacerdote Marin, justifica este agregado y le da un sentido ortodojo?

Quinta Pregunta.—¿Cuáles son, además del *Filioque*, las otras doctrinas heréticas de la Iglesia Romana, y en qué Concilios ecuménicos han sido anatematizadas?

Sexta Pregunta.—En el caso en que hubiera que reconocer que la Iglesia Romana no es culpable de herejía, pero sí de cisma, y como el cisma, según la definición exacta de los Santos Padres, tiene lugar cuando una parte de la Iglesia (eclesiásticos seculares) se separa de la autoridad eclesiástica legítima por alguna cuestión de rito o de disciplina, ¿de qué autoridad legítima se ha separado la Iglesia Romana?

Séptima Pregunta.—Si la Iglesia Romana no es culpable de herejía, si no puede estar en estado de cisma, porque no tiene por encima de ella autoridad de la que se haya podido separar, ¿no hay que reconocer que esta Iglesia forma parte integrante de la única Iglesia católica de Cristo, y que así la separación de las Iglesias no tiene ningún motivo verdaderamente religioso y eclesiástico y no es sino una obra de la política humana?

Octava Pregunta.—Si nuestra separación con la Iglesia Romana no se apoya en ningún principio verdaderamente admisible, ¿no deberíamos, nosotros los cristianos ortodojos, tener más en cuenta las cosas divinas que las humanas; no deberíamos trabajar eficazmente por restablecer la unidad de las Iglesias entre los orientales y los occidentales, y ésto por el bien de toda la Iglesia?

Novena Pregunta.—Si el restablecimiento de la co-

munión eclesiástica entre los orientales y los occidentales es para nosotros un deber, ¿debemos retardar el cumplimiento de este deber con el pretexto de los pecados y de las imperfecciones del prójimo?

Estas nueve preguntas fueron condensadas en tres en la *Respuesta a Danilevski* (1885): "Me reprocháis, decía Soloviev, el que sea demasiado favorable al catolicismo. Pero escribo en Rusia, en Rusia donde generalmente se sujetan los escritos de los católicos y de los que hacen justicia; escribo en Rusia para los rusos: debía, pues, insistir más en nuestras faltas y en nuestros deberes. Porque, aunque las faltas del Occidente hubieran sido más graves que las nuestras, son sin embargo las nuestras las que debemos reparar. Cualesquiera que hayan sido los mayores culpables, la separación del Oriente y del Occidente fué y sigue siendo, para la Iglesia universal, una desgracia peor que el nacimiento y el desarrollo del Islam, quizás castigos de la separación. ¿Qué cristiano, pues, podría no buscar la expiación de ésto? (1).

Pero tres preguntas no tienen otro objeto que avanzar la hora de las explicaciones pacificantes.

1.º Ya que, en el sistema de los ortodojos que me atacan, la última y suprema autoridad de la Iglesia, es la Iglesia *misma*, —la Iglesia encargada de declararme *ella misma* lo que esta Iglesia cree, por ejemplo, sobre el *Filioque*— yo pregunto ¿cómo ratifica la Iglesia y sanciona por *sí misma* los concilios?

(1) T. IV, p. 168-172.

2.º Ya que los representantes de la Ortodojia están en desacuerdo entre sí respecto a los católicos, que algunos tratan de paganos que es preciso rebautizar, y que otros, entre nuestros más grandes teólogos, ni siquiera quieren mirar como heréticos, yo pregunto ¿cómo saber la doctrina de la Iglesia *misma* sobre los católicos y sobre su Iglesia?

3.º Ya que las diversas nacionalidades de la Iglesia oriental han adoptado para con la Iglesia búlgara una actitud contradictoria, yo pregunto ¿cómo conocer la opinión de la Iglesia *misma* sobre los Búlgaros? (1).

Por último, después de haber apelado a la autoridad de Stoianov, de Vostokov y del gran metropolita Filareto —del docto Filareto que definía el catolicismo "verdadera Iglesia, pero no puramente verdadera",— Soloviev concluía que los católicos debían ser estudiados y juzgados con caridad. "De otra manera, ¿cómo creerían que la esencia de nuestra Iglesia es la caridad?"

La caridad iba a conducirlo más lejos y disipar sus últimas incertidumbres.

Tal tumulto se desencadenaba en Rusia en torno a los dos "cuestionarios" que el rumor, pasando la frontera, hacía conocer en Occidente el nombre de Soloviev. En Roma, el cardenal Mazzella les consagraba, en una sesión pública de la Academia católica, un discurso entero (2), cuya traducción rusa fué editada donde Herder en 1889; en París, el abate Tilloy publicaba un

---

(1) *Ibid.*, p. 175.

(2) Stampa romana, 16 de marzo de 1887.

in-octavo de 400 páginas titulado *Las Iglesias Orientales disidentes y la Iglesia Romana: Respuesta a las nueve preguntas de Soloviev* (1).

II

Cuando aparecieron estas respuestas occidentales, Soloviev ya había publicado las suyas, pero fuera de Rusia, y no en ruso: la censura imperial se ponía enérgica.

La primera declaración, Carta a Mons. J. G. Strossmayer, obispo de Bosnia y Sirmium, fué impresa en Agram, en francés, y en una tirada de muy pocos ejemplares. Con fecha 29 de septiembre de 1886, sometía al obispo católico y eslavo *Algunas consideraciones sobre la reunión de las Iglesias* (2).

Este folleto de catorce páginas contenía más que el repudio de "algunas fábulas absurdas inspiradas por el odio bizantino", más que la adhesión formal a "la verdad sublime de la Inmaculada Concepción" (3).

Aún afirmaba que, en la Rusia ortodoja, "el cuerpo de los fieles" participaba de "la fe católica, salvo la *ignorancia* de algunas definiciones doctrinales hechas en Occidente después de la separación, especialmente sobre el verdadero carácter y sobre los atributos del poder

(1) París, Tequi, 1889.

(2) Agram, in-4.º, 14 p.

(3) Folleto, p. 5-6.—Soloviev ha señalado varias veces que los adversarios de la Inmaculada Concepción ignoran el verdadero objeto de este dogma. La Inmaculada Concepción no es el nacimiento virginal; no supone ninguna intervención milagrosa en

supremo de la Iglesia" (1). Agregaba: "como no ha habido (y, según nuestros mejores teólogos, no puede haber) Concilios ecuménicos en Oriente después de la separación de las Iglesias... nuestro cisma no existe por nosotros mismos sino *de facto*, pero de ninguna manera *de jure* (2). Quizás, lo que mejor pone en evidencia la posición indecisa de nuestra Iglesia con respecto al catolicismo, es que individuos que declaran públicamente creer *(sic)* que los "nuevos" dogmas católicos son el desarrollo legítimo de la doctrina ortodoja,— puedan seguir en comunión perfecta con la Iglesia oriental. Puedo constatar este hecho por mi experiencia personal" (3).

Definitivamente, pues, se había prestado adhesión intelectual a la doctrina católica. Hasta la palabra *infalible* era aceptada; pero el sentimiento que había inspirado la perífrasis "sobre el verdadero carácter y sobre los atributos del poder supremo en la Iglesia", traducía en latín el homenaje a "la autoridad del Papa, como

---

favor de los padres de la Santísima Virgen: Joaquín y Ana concibieron su hijo según las vías ordinarias. Pero en el alma de este hijo, en virtud de los méritos previstos de Jesucristo, la mancha que pasa a todos los hijos de Adán, fué prevenida por la efusión de la gracia santificante. Desde su creación, el alma de esta nueva Eva fué, pues, sin tacha, plenamente agradable a Dios, *gratia plena*. La Inmaculada Concepción no significa otra cosa: "expresa, decía Soloviev, la fe tradicional de Oriente y Occidente". Las consideraciones fisiológicas que hicieron errar a los Doctores de la Edad Media, no tienen nada de verdadero .

(1) *Ibid.*, p. 7.

(2) *Ibid.*, p. 8.

(3) *Ibid.*, p. 9.—Respetamos la puntuación original.

sucesor de San Pedro — *pastor et magister infallibilis Ecclesiæ universalis*" (1).

Estas declaraciones no resultaban ni de ideas repentinas ni de un deseo de adular a un obispo católico. Mucho antes que la censura lo obligara a expresarse en francés, Soloviev había anunciado las conclusiones de sus investigaciones en una correspondencia íntima que mantenía con el general Alexandre Alexiévitch Kiréev (2). A este último, campeón intrépido y piadoso de una nación antirromana entre los Viejos Católicos y los Ortodojos de Oriente, Soloviev había confiado, desde 1881, sus primeras aspiraciones católicas. "Rehuso, escribía, reemplazar la divisa *Ad Maiorem Dei gloriam* por esta otra *Ad Maiorem Russiæ gloriam*" (3). Kiréev pretendía que la Iglesia visible ya no existía y que debía reconstituirse con material completamente nuevo, sobre las bases del eslavofilismo; Soloviev le replicaba: "Esta Iglesia visible cuya unidad es indisoluble ¿no existiría al mismo tiempo en los católicos y en nosotros? La separación no sería sino aparente; la realidad profunda sería la permanencia de la unidad". En 1883, tres años antes de la carta a Strossmayer, Soloviev había precisado los resultados de su encuesta teológica: la historia y la patrología le probaban, escribía a Kiréev, que no había "ninguna novedad dogmática ni ninguna herejía en *infallibilitas, immaculata con-*

(1) *Ibid.*, p. 13.

(2) *Correspondencia*, II, p. 95-133.—25 cartas, distanciadas de 1878 a 1887.

(3) *Ibid.*, p. 104.

ceptio, filioque" (1). Los protestantes, agregaba en la misma carta, carecen de un triple criterio: no tienen la sucesión apostólica, han alterado la doctrina de la Encarnación no enseñando sino el teandrismo perfecto del Cristo Dios y hombre, han perdido la plenitud de los Sacramentos; luego están fuera de la Iglesia. "Católicos y ortodojos, fieles a estos tres puntos tradicionales, siguen, al contrario, participando juntos de la vida de la Iglesia. Luego, concluía, hé aquí mi lema para siempre: *Ceterum censeo instaurandam esse Ecclesiæ unitatem*" (2). En 1884, escribía todavía a Kiréev: "La censura quiere borrar de mi manuscrito la palabra *infabilidad*. Sin embargo, toda la cuestión está ahí: hay que determinar si el catolicismo es verdadero o falso, si León XIII es solidario, o no, con León el Grande' (3).

De este modo la carta a Strossmayer, impresa en septiembre de 1886, había sido preparada por un trabajo lento y concienzudo. Soloviev lo escribió sólo después de largas vacilaciones. El fondo de las ideas no lo detenía ya, pero ¿era oportuna la presentación exterior impuesta por la conciencia?

La historia de estas angustias merece ser recordada. Desde hacía tiempo Soloviev admiraba, sin conocerlo, a Mons. Strossmayer; veneraba en él a un veterano del episcopado católico, ardiente portavoz de los eslavos. Para acercarlos a Roma y para ganarles las ternuras de Roma, el celo de este obispo se gastaba con una impe-

(1) *Ibid.*, p. 105 sq.
(2) *Ibid.*, p. 107.
(3) *Ibid.*, p. 118.

tuosidad a veces excesiva, pero siempre leal. A fines del año 1886, Soloviev resolvió entrar en relaciones con él. La carta privada que le escribió entonces, estaba fechada así: "Moscú, día de la Inmaculada Concepción de la Santísima Virgen, 1885". Para quien conocía los prejuicios ordinarios de los ortodojos, esta simple fórmula equivalía a una profesión de fe. El resto de la carta todavía era muy reservado. El autor solicitaba una entrevista en Croacia, sea en Agram, sea en Djakobo; indicaba su designio con una frase muy simple: "Mi corazón se regocija de tener un guía como Ud." (1).

Por la misma época corría con insistencia en cierta prensa de Moscú el rumor de que Soloviev atacaba a Rusia en revistas extranjeras.

Para cortar de plano estas insinuaciones, el 28 de noviembre/10 de diciembre de 1885, Soloviev escribió de Moscú al *Novoié Vrémia* una carta que fué insertada dos días después (n. 3864): "Acabo de componer mi *primer* artículo en idioma extranjero para el público de allende las fronteras. Apareció en el diario croata *Katolicki list* con el título *¿Iglesia oriental o Iglesia ortodoja?* En él se juzga a Rusia con el patriotismo más afectuoso."

Sin embargo, la policía imperial, habiendo sorprendido la idea de un viaje al extranjero, estaba alerta. Había decidido que el "sospechoso" Soloviev no debía escapar a su vigilancia. En efecto, durante seis meses previno cualquiera huída. Sólo el 29 de junio de 1886, "en la fiesta de San Pedro y San Pablo", pudo Soloviev escribir de Viena una segunda carta a Mons. Stross-

(1) *Correspondencia*, t. I, p. 180.

mayer: "por fin he podido pasar al Austria, por fin soy libre de verlo" (1).

El obispo retuvo a su huésped durante dos meses. Su armonía y su confianza mutua sobrepasaron todas sus esperanzas. La plaqueta francesa que hemos analizado fué el fruto de estas conversaciones.

En septiembre, acabó la primera estadía de Soloviev en Djakovo. El 9/21 de ese mes, dirigía desde Agram una carta llena de afección y reconocimiento por su huésped. Familiarmente, le reprochaba al anciano que expusiera su salud por imprudencias, aseguraba que lo volvía a ver cada noche en sus sueños; muy deseoso de volver a encontrar en Djakovo y aún en Petersburgo o en Moscú, a este "digno imitador de Krizanic", le pedía con "devoción y veneración" su bendición (2). A esta carta se unía la "pequeña memoria" en que habían demorado mucho tiempo los dos cristianos, celosos de ensanchar el eslavofilismo hasta el catolicismo.

La memoria debía imprimirse "en pocos ejemplares para los círculos íntimos" (3). Se editó con mucho cuidado y se encuadernó en un linda empastadura blanca. Según las notas de Milko Tzeppelitch (4) que era, en 1886, el secretario particular de Strossmayer, esta memoria de Soloviev se habría sacado sólo en diez ejemplares; los tres primeros habrían sido enviados, uno a León XIII, otro al Cardenal Jacobini, secretario de

---

(1) *Correspondencia*, t. I, p. 181.
(2) *Ibid.*, p. 182.
(3) *Ibid.*, p. 190.
(4) *Ibid.*

Estado, el tercero al Nuncio de la Santa Sede en Viena Mons. (después Cardenal) Vannutelli; otros tres ejemplares se habían dejado a disposición de Strossmayer, y los cuatro últimos remitidos a Soloviev.

La *Biblioteca eslava* de Bruselas le debe uno de estos ejemplares. Nos proponíamos reproducirlo integralmente, a la cabeza de las obras francesas de Soloviev (1). Al menos, un punto merece ser anotado: en este folleto, como en todos los libros y artículos que hizo imprimir fuera de Rusia y lejos de la censura, nuestro "sospechoso" no se separó nunca de la más perfecta lealtad al Zar. Señalando, ya lo hemos dicho, que el patriarcado de Oriente debería reorganizarse en la Iglesia católica después de la unión, escribía: "La posición superior que pertenecía siempre en la Iglesia oriental, y que pertenece ahora en Rusia, al poder del emperador ortodojo, quedaría intacta" (2).

Este folleto que marca una orientación nueva y definitiva del pensamiento de Soloviev no se conoció en Rusia. Generalmente, se ignoró esa primera estadía en Croacia en casa de Strossmayer y de su amigo, el canónigo Racki, presidente de la Academia croata (3); la

---

(1) El folleto fué reproducido por M. Radlov con la *Correspondencia de Soloviev*, I, p. 183-190, pero probablemente de un borrador o de una copia inexacta. Hemos notado unas quince variantes, notables a veces y contrarias, unas a la corrección de la frase, otras a la corrección del pensamiento.

(2) *Folleto*, p. 12.

(3) *Correspondencia*, II, p. 42.

censura aún dejó pasar las poesías que el *Novoié Vrémia* publicaba con el pseudónimo de *Príncipe Heliotropo* (1). En cuanto a Soloviev, su convicción intelectual se matizaba con innumerables incertidumbres sobre las obligaciones prácticas que pesaban sobre él: a principios del mes de agosto de 1886, escribía a su madre que tal vez comulgaría, para la Ascensión, en la Iglesia ortodoja atendida en Croacia por un clero servio.

M. Charles Loiseau ha recordado en el *Correspondant* del 25 de abril de 1905 una anécdota que caracteriza el estado de ánimo de Soloviev en este año 1886. "El comercio de estos dos espíritus [Strossmayer y Soloviev] que no tenían que envidiarse ni la erudición ni el poder, ofrecía un no se qué de noble, de fraternal y de emoción cuya impresión guardan sus testigos en forma imborrable. En Djakovo le sucedió a Soloviev una de esas aventuras simbólicas de las cuales estaba sembrada su vida. Noctámbulo incorregible, recorría una noche el gran corredor de baldosas que todos los huéspedes de Djakovo conocen bien y al que dan una docena de piezas. Después de haber rumiado convenientemente algún problema metafísico, el filósofo se dió cuenta que encontrar la suya era otro problema. Era uno de esos corazones simples que no se honran de su distracción pero que la reconocen y piden que se les perdone. Con prudencia, trató de abrir una puerta, luego otra. A la tercera que le resistió, comprendió que su método empírico no era bastante discreto. Se decidió entonces a continuar su paseo. Por la mañana, se dió cuenta que

(1) *Ibid.*, p. 40.

una de las puertas ante las que había pasado cien veces estaba entreabierta y ciertos signos le revelaron que por fin había llegado a su cuarto. En el desayuno la aventura fué el tema de la conversación. Y, como Strossmayer lo embromaba suavemente, él le respondió con su voz tranquila y profunda: "Cuántas veces, en la búsqueda de la verdad, o en la incertidumbre de la determinación moral que se debe tomar, nos sucede que vacilamos ante una puerta que creemos muy cerrada y que sólo tenemos que empujar" (1).

III

¿Cuánto tiempo todavía la puerta parecería cerrada para Soloviev? ¿Qué solución daría al temible caso de conciencia que se agitaba en él? En la profunda lealtad de su alma, estaba persuadido de que la Providencia le había impuesto una misión: la misión de provocar, a costa de todos los sacrificios personales, un acercamiento entre Rusia y la Iglesia católica. Mostrar por su ejemplo que un eslavo podía y debía, manteniéndose eslavo, dilatar su espíritu y su corazón hasta la catolicidad de la fe y del celo, probar que el catolicismo romano completa, corona, unifica todo lo que es legítimo en la ortodojia tradicional del Oriente, hé ahí lo que, en adelante, mira como el deber de su vida.

Resolvió exponer su pensamiento en una gran obra rusa, especie de *discurso sobre la historia universal* en

(1) *Correspondant*, t. 219, p. 265-266.

que "el desenvolvimiento de la religión" en el pasado revelaría a los contemporáneos el plan universalista o católico que la Providencia proponía a su buena voluntad en vista al porvenir. Este estudio de *La Historia y el Porvenir de la Teocracia* debía prolongarse en tres volúmenes: historia, filosofía y revelación habrían aportado sus afirmaciones convergentes, siempre más netas en el curso de los siglos, sobre las grandes obligaciones individuales y colectivas de la humanidad. Resumamos este plan grandioso.

Padre de la humanidad, Dios quería que ésta fuera restaurada entera en Cristo su jefe; y este jefe de la Iglesia invita a todos los hombres a incorporarse a El por la Iglesia. Quiere juntarlos en la unidad de un solo rebaño bajo un solo pastor; quiere consumirlos en la unidad, sobre el modelo de la unidad divina en la Trinidad. Con miras a esta unidad deificante, el Espíritu de Jesús actúa para manifestar, desde ahora, la caridad y la armonía de los miembros a pesar de la diversidad de sus operaciones.

Esta armonía visible, San Pablo la recomienda por todas partes. Y enseña, al mismo tiempo, que para existir y crecer, aún en una Iglesia local, exige una jerarquía que, derivada de Dios y representándolo, subordine las voluntades libres a otras voluntades, intermediarios visibles de las órdenes divinas. ¿Cómo, pues, en una Iglesia que se ha hecho mundial, podrá subsistir la armonía, cómo podrá ser ante la faz del mundo un signo incontestable de la protección divina, si ningún lazo de unidad sintetiza visiblemente todo el esfuerzo religioso de los fieles de Jesús? Este lazo de unidad, signo y

símbolo de caridad universal y por consecuencia de libertad, ¿ha existido, puede existir de otra manera y fuera de la "unanimidad" con el sucesor de Pedro?

La divinización de la humanidad por la aceptación libre de una teocracia católica, hé ahí, desde el origen del mundo, el fin previsto por Dios. La historia de las resistencias humanas y de las nuevas invenciones de la misericordia divina constituye el gran drama que se desarrolla en el tiempo y que prepara la apoteosis eterna. Los grandes actos de este drama han sido: la elección de Israel y su instrucción por los profetas, la Encarnación del Verbo en el seno de una Virgen Inmaculada, la asistencia del Espíritu Santo dada a la Iglesia para que llegue a ser realmente universal volviendo a todos los hombres a la unidad.

Esta asistencia tiene su historia. Actualmente una nueva fase se prepara: la unión visible de todos aquéllos a quienes la fe leal a la Iglesia de Cristo, une al alma de esta Iglesia. Por esta unión visible, el cuerpo de la Iglesia se manifestará en su hermosura, en su vigor, en su crecimiento, no teniendo por jefe supremo y eterno sino a Jesucristo, jerarquizado sin embargo, bajo la autoridad temporal de cada Pontífice que representa el poder espiritual unificante de Jesucristo.

La teocracia libre no consistiría, pues, en la subordinación universal de los pueblos a una realeza material de los Papas. Sólo a Jesucristo debe conferir la omnipotencia directa sobre todas las actividades religiosas, sociales y materiales de este mundo. Los representantes humanos de esta autoridad divina no pueden detenerla sino con limitaciones de espacio y de tiempo: los Papas

la ejercen directamente en el dominio espiritual, los soberanos temporales en el dominio económico y material. Mortales los unos y los otros, tendrán que rendir una cuenta severa de su gestión; este recuerdo de su responsabilidad y de las sanciones que prepara explica la longanimidad de la justicia divina con los "intendentes" de Dios, culpables y escandalosos. Escándalos de los Papas y escándalos de los Reyes han existido; las pasiones humanas y las ambiciones egoístas han corrompido más de una vez a los que debían ser los Santos de Dios y los servidores desinteresados de su Realeza mundial. Su falta más grave es querer acaparar la totalidad de los poderes que sólo Jesucristo puede acumular: si el emperador quiere regir el orden espiritual, si el Papa quiere administrar directamente todos los reinos temporales de la tierra. Esta falta es la de todos los que no quieren el entendimiento entre la Iglesia y el Estado. Especializados en su dominio respectivo, estos dos poderes actúan, sin embargo, sobre los mismos hombres y sobre los mismos poderes sociales; no pueden, por lo tanto, ignorarse. Deben ayudarse mutuamente: su último fin ¿no es el mismo? Delegados tanto el uno como el otro por Dios, ¿no deben ambos organizar las fuerzas humanas para llevarlas a Dios, para orientarlas hacia la divinización que Dios les propone?

Alianza, pues, pero según la importancia de los intereses en causa. En consecuencia, superioridad del espíritu sobre la materia, supremacía de los intereses puramente espirituales y religiosos sobre el bienestar económico y sobre el desarrollo material; luego, autoridad indirecta de los Papas, encargados de aclarar y de

dirigir la conciencia de los príncipes, obligados a recordarles su deber de hombres y de administradores responsables, a reprenderles también sus faltas escandalosas, individuales o sociales, hasta condenarlas por un anatema solemne. Estas intervenciones de los Papas no constituyen una usurpación de la soberanía civil: consecuencia necesaria de su autoridad espiritual, ellas exigen una fe y una valentía sobrenaturales que hacen admirar la santidad de los grandes Papas, y lamentar su ausencia en otros, más débiles, que no se atrevieron a condenar, en nombre de Cristo, ciertas conciencias culpables.

Este plan daba a Soloviev mil ocasiones para estudiar las quejas históricas que sus hermanos de Rusia acumulaban contra el papado. Algunos expresan solamente un error o una calumnia. Otros se apoyan en hechos exactos. Pero las faltas de los hombres no arruinan la obra de Dios: la huída de los Apóstoles, en el jardín de los Olivos, no les quitó la misión apostólica. La Iglesia católica no enseña la impecabilidad del hombre que es Papa: reconoce solamente que Dios asegurará el cumplimiento de su misión social: es la infalibilidad del Doctor Universal la que queda garantida por la acción providencial. El último fin de esta protección especial, es siempre la divinización de la humanidad, llamada por Jesucristo a la vida de la gracia y a la unidad libre de la caridad.

Soloviev no acabó más que un solo volumen de esta gran obra sobre *La Historia y el Porvenir de la Teocracia*. Trató primero de publicarla en Rusia, aún antes de haber encontrado a Strossmayer. La censura, es fácil

adivinarlo, rehusó toda autorización para imprimir. Algunos fragmentos fueron aceptados en la *Revue de l'Académie* de Moscú; el apartado contenía 85 páginas, fechadas del 8 de septiembre al 21 de noviembre de 1885 (1): proporción insignificante para un volumen que ocupa más de trescientas páginas en la edición de las Obras completas (2). Aún estos extractos terminaban con una nota en que la dirección de la Revista se separaba explícitamente de Soloviev sobre la cuestión del *Filioque*.

Soloviev tuvo, pues, que resolverse, muy de mala gana, a publicar su primer volumen de *La Historia y el Porvenir de la Teocracia* donde un editor de Agram. El 20 de mayo de 1887, anunciaba a Nicolás Nicolaiévitch Strakhov que la impresión estaba terminada: muy defectuosa, como era de esperar de tipógrafos que no sabían ruso, y muy onerosa para el autor. Los sacrificios de dinero y de tiempo ¿serían recompensados por la influencia del libro? Soloviev lo había esperado. Espontáneamente había suprimido los pasajes que habrían espantado más a la censura: entre otros, toda la disertación relativa a la primacía de San Pedro (3). A este precio, pensaba, el permiso para entrar y circular en Rusia no sería rehusado.

---

(1) *La ruptura dogmática en la Iglesia y sus relaciones con la cuestión de la unión de las Iglesias.* (Moscú, Tipografía universitaria, Kathov, 1886).

(2) T. IV, p. 214-582.—La edición original era un in-octavo de XXII-396 páginas.

(3) *Correspondance*, I, p. 35.

Esta esperanza iba a ser defraudada. El nuevo volumen fué absolutamente prohibido. Esta prohibición, levantada solamente después de la muerte de Soloviev (1), detuvo la continuación de la obra. El 12 de octubre de 1886, Strossmayer había prometido al Nuncio de Viena, Mons. Vannutelli, que el trabajo estaría luego terminado: *Opus trium voluminum de unitate Ecclesiæ* (2). En diciembre de 1887, Soloviev escribía a Strakhov que preparaba el segundo volumen (3); algunos meses más tarde, anunciaba su terminación: "Voy a pasar la frontera para hacerla imprimir" (4). Luego, el 12/24 de noviembre de 1888, anuncia desde Agram al mismo amigo que debe renunciar a su proyecto: "No veo de utilidad general publicar libros rusos que serán inevitablemente prohibidos en Rusia. Y no tengo la menor esperanza de que la censura modifique antes de mucho tiempo sus severidades para conmigo" (5).

Estas confidencias muestran el interés que merecerían los manuscritos inéditos de Soloviev. Su publicación iluminaría completamente la historia de su pensamiento. Ahora sólo podemos seguirlo en algunas etapas, señalando los escalones fijos que él mismo ha puesto. Por otra parte, esos signos exteriores, destinados a guiar a

---

(1) *La Historia y el Porvenir de la Teocracia*, tomo I, con su subtítulo *Búsqueda de la marcha histórica mundial hacia la vida verdadera*, fué tolerada por la censura en el tomo IV de las *Obras completas*.

(2) *Correspondance*, I, p. 190.

(3) *Ibid.*, p. 46.

(4) *Ibid.*, p. 51.

(5) *Ibid.*, p. 54.

los otros, no siempre nos revelan el fondo más íntimo de sus convicciones personales. Las notas y borradores serían a menudo más explícitas: al expresar libremente lo que la prudencia impedía mostrar al público, nos descubrirían los secretos profundos de esta alma contemplativa y leal.

La primera estadía de Soloviev en Djakovo coincide con la orientación definitiva de su pensamiento y de su vida. En el viaje que va a hacer a París, sus declaraciones serán más categóricas; se expresarán en seguida en fórmulas más discretas que la censura no impedirá. Pero las conclusiones, preparadas desde tanto tiempo en Rusia, detenidas por último cerca de Strossmayer con la sinceridad luminosa de una fe y de una caridad muy ardientes, más tarde proclamadas en París, no cambiarán más.

El *Credo* de sus últimos doce años va a tener su expresión en un libro francés que será hasta el fin de la obra el preferido de este pensador, campeón y apóstol de la Verdad Divina: *La Rusia y la Iglesia universal.*

CAPITULO DECIMO

LAS CONCLUSIONES DEL TEOLOGO

LA IDEA RUSA.—RUSIA Y LA IGLESIA UNIVERSAL.—PROYECTOS.

I

A fines de 1886, M. Anatole Leroy-Beaulieu, en busca de "informes autorizados sobre el *sistema religioso* de Soloviev", se había dirigido al R. P. Pierling. Este transmitió el pedido a Mons. Strossmayer. El obispo respondió el 23 de enero de 1887 con una carta, aún inédita, que reproducimos integralmente:

"Reverendo padre y querido hermano en I. X.

"Hé aquí la carta que me escribió mi excelente Souvalof. El publicará sucesivamente tres volúmenes, en

Agram, sobre la unión de las iglesias. La impresión del primer volumen está casi terminada. Tiene intención de publicar un resumen en francés. Es un hombre asceta y verdaderamente santo. Su idea matriz es que no hay un verdadero cisma en Rusia; sino solamente un gran malentendido. Actualmente vive en Moscú. Le escribiré inmediatamente, para que le exponga un poco más a fondo su doctrina. Conozco algo al excelente escritor Leroie-Beaulieu *(sic)*. Leí sus artículos en *"La Revista de Ambos Mundos"*. Salúdelo de mi parte. Es amigo de los eslavos. Tiene toda la razón. Es necesario, que la raza latina con la francesa a la cabeza se una à la raza eslava, para defenderse contra la raza altanera y egoísta que a todos nos amenaza con su yugo. Adiós mi querido hermano. Me encomiendo a su caridad y a sus oraciones.

"Su hermano en I. X.—STROSSMAYER, Obispo".

Algunos días más tarde, el Padre Pierling recibía directamente una carta escrita por Soloviev el 31 de enero de 1887 (1). He aquí la traducción de los pasajes esenciales:

"Reverendo Padre:

"El ilustrísimo Strossmayer me comunica la carta en que le transmitíais el deseo de M. Leroy-Beaulieu. Este encargo de informes autorizados sobre mi "sistema re-

(1) De este otro documento inédito, hemos traducido un fragmento en los *Estudios* del 5 de octubre de 1909; reproducimos aquí esta traducción completándola.

ligioso" me ofrece la primera ocasión de manifestar mis ideas a un público verdaderamente muy esclarecido. Estoy muy contento de ello, y tanto más cuanto que las persecuciones actuales de la censura me retiran casi toda posibilidad de dirigirme al público propiamente ruso. El trabajo propuesto por vos y por M. Leroy-Beaulieu cuadra perfectamente con uno de mis proyectos.

"Escribiré yo mismo en francés según mis medios una exposición, corta pero completa, de mis concepciones sobre la religión y la Iglesia; según mi opinión, estos dos puntos son de una importancia capital, fundamental, para el asunto de la unión de las Iglesias. Reuniré allí probablemente la justificación filosófica de las tres enseñanzas de la Iglesia católica que constituyen la principal barrera doctrinal entre ella y el Oriente; a saber, la procedencia del Espíritu Santo *et a Filio (sic)*; en seguida, la enseñanza sobre la Inmaculada Concepción de la Santísima Virgen, y por último, *infallibilitas Summi Pontificis ex cathedra (sic)*. Todo eso constituirá un artículo de cuatro o cinco hojas impresas que escribiré con mucho gusto bajo este título: *Filosofía de la Iglesia universal*.

"Este artículo, M. Leroy-Beaulieu podrá utilizarlo ya sea en manuscrito, ya sea después de la impresión, cuando publique su tercer volumen. Os pido encarecidamente que me escribáis sobre este asunto".

El título pensado cambiaría, el artículo se convertiría en un volumen francés de cuatrocientas páginas. Y M. Leroy-Beaulieu no haría nada mejor que utilizarlo

en su gran obra: en su casa, en su propiedad de Viroflay, Soloviev acaba la tarea que se había impuesto.

La elaboración de este trabajo francés duró más de dos años. El 30 de enero de 1887, Soloviev anunciaba a Nicolás Nicolaiévitch Strakhov la partida de M. Leroy-Beaulieu y, en el más gran secreto, le comunicaba su proyecto de artículo (1). El 20 de mayo, habla todavía al mismo corresponsal de un trabajo sobre la *Filosofía de la Iglesia universal* (2). El 6 de diciembre del mismo año, relata primero un incidente muy característico del cual acababa de ser testigo: "Os escribí, me parece, que, en nuestra exposición rusa de las obras de Rafael, se hizo quitar un cuadro que representaba a Cristo dando las llaves al apóstol Pedro". Después, en la misma carta, anuncia por fin el título definitivo de la obra francesa, *Rusia y la Iglesia universal*: "Ahí podré expresar libremente todas mis ideas y hasta el fin" (3). Por fin, el 12/24 de noviembre de 1888, hace saber desde Agram al mismo amigo que el libro se está imprimiendo en París.

En el intervalo, habían sucedido varios incidentes que es útil recordar en pocas palabras.

Soloviev conocía desde varios años a la princesa Elisabeth Volkonsky, mujer de raro mérito y de gran

---

(1) *Correspondance*, I, p. 29.
(2) *Ibid.*, p. 35.
(3) *Ibid.*, p. 45 sq.

piedad (1). Nacida en 1838 de una muy noble familia ortodoja, había pasado su infancia y su juventud en Roma. Desde muy niña, su piedad la había señalado. Al casarse con el príncipe Miguel Volkonsky, pensaba fundar una familia muy apegada también a la "ortodojia".

Sus reflexiones debían madurar su pensamiento. "Creía siempre en la Iglesia Universal, viéndola en la de Oriente, por otra parte sin hostilidad ninguna por la Iglesia Católica que le era familiar desde su infancia". Poco a poco inquietudes religiosas se hicieron presente en su espíritu. "Era un carácter demasiado viril y una voluntad demasiado consciente para dejarse conducir por *impresiones*... (2). El estudio y la investigación histórica y la lectura de los Padres de la Iglesia lo llevaron gradualmente a ver la verdad". Quince años mayor que Soloviev, había quedado asombrada por sus primeros ensayos. "Su amistad con Soloviev data de 1880; ella lo comprendió desde su primera aparición en público. Ella fué su sostén en el momento de las hostilidades contra él y trabajaba lo mejor posible para que se le diera libertad de palabra. Propagaba por docenas su primer volumen de la *Teocracia* e hizo una colecta para

---

(1) Sacamos los detalles sobre la princesa Elisabeth Volkonsky en un documento inédito y muy íntimo que pertenece a la Biblioteca eslava; sólo las citas textuales están entre comillas. Nos contentamos con restablecer en ellas nuestra ortografía del nombre de *Soloviev*, en vez de Solovieff.

(2) Subrayado en el *Documento inédito*.

la impresión del segundo volumen. Soloviev no aceptó el dinero y no se calmó hasta que ella hubo devuelto su parte a cada uno."

Esta amistad muy santa se afirmaba por un intercambio de servicios preciosos. Soloviev gastaba su ciencia y su celo por aclarar esta inteligencia serena, ancha y leal; su convicción personal, las lecturas que había aconsejado, los trabajos que dirigía trajeron por fin una resolución práctica.

"A partir de 1886, después de una estadía en Roma, bendecida por el Papa León XIII, y por él puesta en contacto con otros que se habían dedicado a la misma causa, no vivió ya sino para la obra de la Reunión de las Iglesias; pero no se hizo católica todavía;—pensando poder servir mejor la causa quedándose donde estaba que atrayendo sobre ella la atención por su conversión, aplazó el momento tan deseado."

Este plazo había sido obtenido por Soloviev. Antes de volver a encontrar a Mons. Strossmayer, había pasado, el 29 de junio de 1886, por Viena para saludar ahí al P. Tondini y a la princesa Volkonsky: una segunda vez, pudo obtener el éxito que señalaba en su carta del 28 de noviembre/10 de diciembre de 1885 en el *Novoié Vrémia:* "Juzgo que una "conversión" o "unión exterior" es inútil, aún dañina; la he impedido varias veces, porque nuestra Iglesia debe ser reconocida como poseedora de una fe correcta."

Dócil por algunos meses, la princesa se ocupó de propagar entonces entre los sacerdotes de campo (ortodojos), sobre todo en Carniola, una asociación de sacerdotes para la unión. "Su ardiente deseo era llegar a la

institución de misas en la Iglesia ortodoja a intención de la reunión". Para facilitarla, se interesaba en la unificación de los calendarios y en todas las decisiones pontificales que concedían a los católicos eslavos una liturgia más conforme con sus tradiciones y con su temperamento.

Sin embargo, el problema fundamental no se borraba de su espíritu: ¿Cuáles eran sus obligaciones personales? Un ensayo de la genealogía de los Volkonsky, alabada por la Sociedad imperial de genealogía como un modelo en su género, la había habituado al trabajo documental. Ordenó las notas que había tomado sobre la Iglesia leyendo a los Padres; cuando acabó su manuscrito ruso, el retardo le pareció tan culpable como la duda: "entró a la Iglesia en noviembre de 1887", anota lacónicamente el documento inédito que nos sirve de información,

La emoción fué ruda para Soloviev. Pero no se permitió ningún reproche. En su conciencia personal, pensaba, le marcaba otro camino, no tenía por qué juzgar a los otros.

En 1888, la princesa Volkonsky "imprimió su primer trabajo teológico, el libro *Sobre la Iglesia*. Soloviev la había animado mucho a hacerlo publicar. En septiembre de 1889, apareció la refutación de M. Biélaiev, profesor de la Academia eclesiástica de Kazan: las pruebas de este libro se enviaban a casa de M. Pobedonostsev, donde eran revisadas por personas expertas. Desde octubre, empieza su respuesta, en la cual trabaja por años y que se convierte en el libro *La Tradición ecle-*

siástica y la Literatura teológica de Rusia (1), publicado después de su muerte. Como sus libros no podían aparecer en Rusia, debía trabajar necesariamente a escondidas: escribía de noche, a la vuelta de un baile o en noches enteras en tren; durante semanas y meses el trabajo se suspendía. Se comprenderá el cansancio cerebral causado por un trabajo entrecortado y el sufrimiento moral —como decía ella— por la verdad que debía callar, siendo tratada por sus adversarios de mentirosa y falsaria... Murió en febrero de 1897" (2).

Este largo extracto de un documento muy íntimo explica las emociones de Soloviev durante su viaje de 1888 a París. Había ido para imprimir su libro francés *Rusia y la Iglesia universal*. "Consultada por él, la princesa le pidió que suprimiera todo lo que era flagelación de su país: él lo hizo, pero publicó (en París), a pesar de sus instancias, un folleto, especie de resumen del libro, con intercalación de pasajes omitidos" (3).

Estas últimas palabras, por otra parte muy severas, hacen alusión a la célebre conferencia sobre la *Idea rusa* que Soloviev leyó el 25 de mayo de 1888 en París en los salones de la princesa de Sayn-Wittgenstein, nacida princesa Bariatynski: "El auditorio era numeroso; se encontraba ahí la élite del faubourg Saint-Germain, algunos miembros de la Academia, varios sacerdotes y

(1) En ruso como el precedente. Publicado sin nombre de autor, donde Herder, en Fribourg-en-Brisgau, 1898. In-8.º, 580 páginas.

(2) *Documento francés inédito. Biblioteca eslava.*

(3) El mismo documento.

periodistas" (1); éramos "cerca de sesenta personas, precisa M. Eugène Tavernier, el mayor número suministrado por la sociedad del faubourg Saint-Germain, un grupo de rusos más o menos naturalizados, parisienses, algunos religiosos de origen extranjero, tres o cuatro publicistas" (2). Presentado por el P. Pierling, Soloviev se expresó en el más puro francés "con una elegancia y una seguridad" que M. Tavernier juzga asombrosas: "el discurso, aunque no fué largo, produjo impresión de potencia" (3).

Pero los pensamientos de este hombre sobrepasaban de tal manera las preocupaciones ordinarias y aún los horizontes de las élites, que Soloviev tuvo el sentimiento de ser mal comprendido o comprendido a medias por varios. La alianza rusa todavía no había familiarizado los espíritus franceses con las cosas de Rusia.

Vladimir Guettée falseó el juicio de los rusos sobre esta conferencia, publicando inmediatamente una respuesta tendenciosa a *La Idea rusa:* su folleto, titulado *La Rusia y su Iglesia,* terminaba con esta palabra que él quería injuriosa y que caracteriza su manera: "M. V. Soloviev es más papista que Bellarmin y que el Papa mismo" (4).

La conferencia sobre *La Idea rusa* (5) no tenía nada tan desconcertante. Sin duda, Soloviev entreveía para su

(1) Princesa de Sayn-Wittgenstein, *Recuerdos.* Lethielleux, 1907, p. 180.

(2) *Tavernier,* artículo citado, p. 1.

(3) *Ibid.,* p. 2 y 7.

(4) Guettée, p. 33.

(5) Publicada en París donde Perrin, 1888. In-4.°, 46 páginas.

querida Rusia su incorporación a la Iglesia católica; sin duda, insistía con amor sobre sus obligaciones de universalismo religioso. Pero estas declaraciones no eran nuevas, las había repetido en todas sus últimas obras. También nuestro lector, psicólogo o preocupado por los intereses religiosos, apreciará luego todo lo que señala un progreso hacia una solución personal y definitiva del problema eclesiástico. Aún en este punto de vista, esta conferencia francesa no expresaba nada que un hijo muy amante de Rusia no pudiera decir de su madre, nada que no fuera muy ambicioso para esta madre. Planteaba la cuestión de la *razón de ser de Rusia* en la historia universal".

"Cuando vemos este inmenso imperio actuando con mayor o menor brillo, desde hace dos siglos, en la escena del mundo, cuando lo vemos aceptar, en muchos puntos secundarios, la civilización europea, y rechazarla obstinadamente en otros más importantes, guardando así una originalidad que, por ser puramente negativa, no parece por ello menos imponente,—cuando vemos este gran *hecho* histórico nos preguntamos: ¿Cuál es el *pensamiento* que nos oculta o nos revela; cuál es el principio *ideal* que anima a este cuerpo poderoso; qué nueva *palabra* dirá a la humanidad este pueblo recién llegado; qué quiere *hacer* en la historia del mundo? Para resolver esta pregunta, no nos dirigiremos a la opinión pública de hoy, lo que nos expondría a desengañarnos mañana. Buscaremos la respuesta en las verdades eternas de la religión. Porque *la idea de una nación no es lo que ella*

piensa de sí misma en el tiempo, sino lo que Dios piensa sobre ella en la eternidad" (1).

Citaremos con alguna amplitud los desarrollos de este tema, porque su texto ha quedado generalmente desconocido para el público ruso.

"Al aceptar la unidad esencial y real del género humano, debemos considerar a la humanidad entera como un gran ser colectivo o un organismo social cuyas diferentes naciones representan a los miembros vivos. Es evidente, en este punto de vista, que ningún pueblo sabría vivir en sí, por sí y para sí, sino que la vida de cada uno no es sino una participación determinada de la vida general de la humanidad.

"La función orgánica que una nación debe llenar en esta vida universal,—hé allí su verdadera idea nacional, eternamente fijada en el plan de Dios.

"Pero, si bien es verdad que la humanidad es un gran organismo, hay que recordar que no es un organismo puramente físico, sino que los miembros y elementos que lo componen —las naciones y los individuos— son seres morales. Ahora bien, la condición esencial de un ser moral, es que la función particular que está llamado a llenar en la vida universal, la idea que determina su existencia en el pensamiento de Dios, no se impone nunca como una necesidad material, sino solamente como una obligación moral.

---

(1) *La Idea rusa*, p. 6.

"La vocación o la idea propia que el pensamiento de Dios asigna a cada ser moral —individuo o nación— y que se revela a la conciencia de este ser como su deber supremo,—esta idea actúa, en todos los casos, como una potencia real, y determina, *en todos los casos*, la existencia del ser moral—; pero lo hace de dos maneras opuestas: se manifiesta como ley de la vida, cuando el deber está cumplido, y como ley de la muerte, cuando no lo está. El ser moral no puede sustraerse jamás de la idea divina, que es su razón de ser, pero de él depende llevarla en su corazón y en sus destinos como una bendición o como una maldición" (1).

Soloviev apartaba de esta afirmación su prueba ordinaria: el ejemplo del pueblo de Israel.

"El pueblo llamado a dar al mundo el Cristianismo no cumplió esta misión y, a su pesar, persiste en su gran mayoría y durante dieciocho siglos en rechazar la idea divina que ha llevado en su seno y que ha sido su verdadera razón de ser. Ya no es posible, por lo tanto, decir que la opinión pública de una nación tiene siempre razón y que un pueblo no puede desconocer o rechazar jamás su verdadera vocación" (2).

La aplicación a Rusia era sorprendente. Estaba hecha con un entusiasmo lírico, primero, con un dolor muy filial, luego.

---

(1) *Ibid.*, p. 7 y 8.
(2) *Ibid.*, p. 11.

"Realmente pienso en los rayos proféticos de un gran porvenir que iluminaron los principios de nuestra historia: recuerdo . . . , después del establecimiento tan original del orden material, la introducción no menos notable del Cristianismo, y la figura espléndida de San Vladimiro, servidor ferviente y fanático de los ídolos, quien, después de haber sentido la insuficiencia del paganismo y la necesidad interior de la verdadera religión, reflexionó y deliberó mucho tiempo antes de aceptarla, pero una vez cristiano quiso serlo de una vez por todas. Luego, cuando, a este "hermoso sol" —así llamó la poesía popular a nuestro primer príncipe cristiano,— cuando, a este hermoso sol que iluminó los principios de nuestra historia sucedieron siglos de tinieblas y de confusiones; cuando, después de una larga serie de calamidades, acosado en los fríos bosques del noreste, embrutecido por la esclavitud y la necesidad de un rudo trabajo en un suelo ingrato, separado del mundo civilizado, apenas accesible aún a los embajadores del jefe de la cristiandad, el pueblo ruso cayó en un estado de barbarie grosera levantada por un orgullo nacional estúpido e ignorante: cuando, olvidando el verdadero cristianismo de San Vladimiro, la piedad moscovita se encarnizó en disputas absurdas sobre detalles rituales, súbitamente de este caos de barbarie y de miseria surgió la figura colosal y única de Pedro el Grande. Rechazando el nacionalismo ciego de la Moscovia, penetrado de un patriotismo esclarecido que ve las verdaderas necesidades de su país, no se detiene ante nada por imponer a Rusia la civilización que ésta despreciaba, pero que le era necesaria: no llama solamente esta civiliza-

ción extranjera como un protector poderoso, sino que acude él mismo a encontrarla como humilde servidor y como aprendiz diligente; y a pesar de los grandes defectos de su carácter privado ofrece hasta el fin un ejemplo admirable de abnegación en el deber y de virtud cívica. ¡Bueno!, recordando todo ésto decimos: muy grande y bella ha de ser la obra nacional definitiva que tuvo tales precursores; debe mirar muy alto si no quiere descender, el país que en su estado bárbaro estuvo representado por San Vladimiro y por Pedro el Grande. Pero las verdaderas grandezas de Rusia son letra muerta para nuestros pretendidos patriotas que quieren imponer al pueblo ruso una misión histórica a su manera y a su alcance. Bien valía la pena a Rusia sufrir y luchar durante mil años, llegar a ser cristiana con San Vladimiro y europea con Pedro el Grande, manteniéndose siempre en un lugar aparte entre Oriente y Occidente; lograr todo ésto, en fin, para convertirse definitivamente en un instrumento de la "gran idea" servia y de la "gran idea" búlgara" (1).

¿Eran éstas las protestas de un desesperado? Desesperado, Soloviev no lo estuvo nunca. Condenaba las estrecheces de ideas en nombre de ambiciones más amplias y nobles.

"Por otra parte, no hay que exagerar estas aprensiones pesimistas. Rusia, aún no ha abdicado su razón de ser, no ha renegado la fe y el amor de su primera ju-

(1) *Ibid.*, p. 14-16.

ventud. Aún es libre de renunciar a esta política de egoísmo y de embrutecimiento nacional que necesariamente haría abortar nuestra misión histórica. El producto falsificado que se llama opinión pública, fabricado y vendido barato por una prensa oportunista, aún no ha sofocado en nosotros la conciencia nacional que sabrá encontrar una expresión más auténtica de la verdadera idea rusa. No es necesario ir lejos para eso; allí está, muy cerca, la verdadera idea rusa, atestiguada por el carácter religioso del pueblo, prefigurada e indicada por los acontecimientos más importantes y por los personajes más grandes de nuestra historia. Y si ésto no basta, hay un testimonio aún más grande y seguro—la palabra revelada por Dios" (1).

Esta palabra revelada, muda sobre Rusia como sobre todas las nacionalidades posteriores a Cristo, es muy elocuente sobre las obligaciones universalistas de las sociedades como de los individuos.

"Participar en la vida de la Iglesia universal, en el desarrollo de la gran civilización cristiana, participar en ella según sus fuerzas y sus capacidades particulares, hé ahí pues el único fin verdadero, la única verdadera misión de cada pueblo. Es una verdad evidente y elemental que la idea de un órgano particular no se puede aislar y poner en antagonismo con los otros órganos, sino que es la razón de su unidad y de su solidaridad con todas las partes del cuerpo viviente. Y, desde el punto

(1) *Ibid.*, p. 18.

de vista cristiano, no podría poner en duda la aplicación de esta verdad completamente elemental a la humanidad entera que es el cuerpo vivo de Cristo. Por eso el mismo Cristo, al reconocer en sus primeras palabras a los Apóstoles la existencia y la vocación de *todas las naciones* (Ev. Mat., XXVIII, 19), no se dirigió y no dirigió a sus discípulos a ninguna nación en particular: es que, para El, no existían sino en su misión orgánica y moral como miembros vivos de un solo cuerpo espiritual y real. Así la verdad cristiana afirma la existencia permanente de las *naciones* y los derechos de la *nacionalidad*, condenando el *nacionalismo*, que es para un pueblo lo que el egoísmo es para el individuo" (1).

Esta verdad general se aplica a Rusia como a otras naciones.

"El pueblo ruso es un pueblo cristiano, y, en consecuencia, para conocer la verdadera idea rusa, no hay que preguntarse lo que Rusia hará por sí y para sí, sino lo que *debe hacer* en nombre del principio cristiano que reconoce y para el bien de la cristiandad universal a la cual se la considera perteneciente. Debe, para cumplir verdaderamente su misión, entrar de corazón y de alma en la vida común del mundo cristiano y emplear todas sus fuerzas nacionales en realizar, de acuerdo con los otros pueblos, esta unidad perfecta y universal del género humano, cuya base inamovible nos es dada en la Iglesia de Cristo" (2).

(1) *Ibid.*, p. 20.
(2) *Ibid.*, p. 21.

Soloviev llegaba al corazón de su tema: su pensamiento profundo sobre la organización eclesiástica de Rusia.

"El espíritu del egoísmo nacional no se deja sacrificar tan fácilmente. Ha encontrado en nosotros un medio de afirmarse sin renegar abiertamente el carácter religioso inherente a la nacionalidad rusa. No sólo se admite que el pueblo ruso es un pueblo cristiano, sino que se proclama con énfasis que es el pueblo cristiano por excelencia y que la Iglesia es la verdadera base de nuestra vida nacional; pero ésto no es sino para pretender que la Iglesia está solamente entre nosotros, que tenemos el monopolio de la fe y de la vida cristiana. De esta manera, la Iglesia que es, en realidad, la roca firme de la unidad y de la solidaridad universales, se convierte para Rusia en el resguardo de un particularismo nacional estrecho, y a menudo aún el instrumento pasivo de una política egoísta y odiosa.

"Nuestra religión, en tanto que se manifiesta en la fe del pueblo y en el culto divino, es perfectamente ortodoja. La Iglesia rusa, en tanto que conserva la verdad de la fe, la perpetuidad de la sucesión apostólica y la validez de los sacramentos, participa, en cuanto a la esencia, de la unidad de la Iglesia universal, fundada por Cristo. Y si desgraciadamente esta unidad no existe en nosotros sino en estado latente y no llega a una actualidad viva, es porque existen cadenas seculares que mantienen el cuerpo de nuestra Iglesia amarrado a un cadáver inmundo que la ahoga al descomponerse.

"La institución oficial que está representada por

nuestro gobierno eclesiástico y por nuestra escuela teológica y que mantiene a toda costa su carácter particularista y exclusivo, no es una parte viva de la verdadera Iglesia universal fundada por Cristo" (1).

Nunca Soloviev había distinguido tan claramente la fe popular de sus hermanos rusos y la organización contemporánea, que pretende encuadrarla. Esta última, la dejaba, él, tan suave, al juicio de Iván Aksakov, un antipapista resuelto.

"Si hay que creer a sus defensores, nuestra Iglesia es un rebaño grande pero infiel, cuyo pastor es el guardia que, por fuerza, a latigazos, hace entrar al aprisco las ovejas extraviadas. Semejante imagen ¿responde a la verdadera idea de la Iglesia de Cristo? Y si no, nuestra Iglesia ya no es la Iglesia de Cristo, y entonces ¿qué es? Una institución de Estado que puede ser útil a los intereses del Estado, a la disciplina de las costumbres. Pero la Iglesia, no hay que olvidarlo, es un dominio en el que ninguna alteración de la base moral puede admitirse, en el que ninguna infidelidad al principio vivificante puede quedar impune, en el que, si se miente, no se miente a los hombres sino a Dios. Una Iglesia infiel al testamento de Cristo es el fenómeno más estéril y más anormal del mundo entero, condenado de antemano por la palabra de Dios. Una Iglesia que forma parte de un Estado (2), de un "reino de este mundo",

(1) *Ibid.*, p. 22.

(2) A Soloviev le gustaba repetir que toda Iglesia, reducida a un Estado, se convierte luego en "una parte" de este Estado, un rodaje, un servicio, para intereses totalmente humanos.

ha abdicado su misión y deberá participar del destino de todos los reinos de este mundo. No tiene en sí misma ninguna razón de ser, se condena a la debilidad y a la muerte.

"La conciencia rusa no es libre en Rusia y el pensamiento religioso permanece inerte, la abominación de la desolación se establece en el lugar santo; la palabra espiritual —la palabra— se cubre de orín suplantado por la espada material del Estado; y, cerca del recinto de la Iglesia, en lugar de los ángeles de Dios, guardando sus entradas y salidas, se ven gendarmes e inspectores de policía, estos guardianes de los dogmas ortodojos, directores de nuestra conciencia" (1).

Y hé aquí por fin la última conclusión de este examen riguroso, sacado por Soloviev del mismo Aksakov.

"El espíritu de verdad, el espíritu de caridad, el espíritu de vida, el espíritu de libertad, su soplo saludable, es el que hace falta a la Iglesia rusa" (2).

Soloviev volvía entonces, inmediatamente, a su distinción entre la fe popular y el cuadro burocrático de la Iglesia oficial.

---

(1) *Ibid.*, p. 27. — Citas sacadas de las *Obras completas* (T. IV, pp. 84, 91-93, 111, 127) de Iván Serguiévitch Aksakov (1823-1886), director del grupo eslavófilo de Moscú desde la muerte (1860) de su hermano Constantino.

(2) *Ibid.*, p. 28.

"Una institución que el Espíritu de la verdad ha abandonado no puede ser la Iglesia verdadera de Dios. Para reconocerlo, no es necesario abdicar la religión de nuestros padres, no es necesario renunciar a la piedad del pueblo ortodojo, a sus tradiciones sagradas, a todas las cosas santas que él venera. Es evidente, por el contrario, que la única cosa que debemos sacrificar a la verdad, es el establecimiento pseudo-eclesiástico tan bien caracterizado por el escritor ortodojo, este establecimiento que tiene por base el servilismo y el interés material y por medios de acción el fraude y la violencia" (1).

El espíritu cristiano de las masas populares y la ortodojia real de su fe positiva tenían el derecho y la necesidad de escapar a la tutela opresora de una administración sedicente eclesiástica, pero contraria de hecho a la verdadera Iglesia de Cristo.

"Cualesquiera que sean las cualidades intrínsecas del pueblo ruso, no pueden actuar de una manera normal mientras su conciencia y su pensamiento sigan paralizados por un régimen de violencia y oscurantismo. Se trata antes que nada de dar libre acceso al aire puro y a la luz, de levantar las barreras artificiales que mantienen el espíritu religioso de nuestra nación en el aislamiento y la inercia, se trata de abrirle el camino recto hacia la verdad completa y viviente. Pero se teme la verdad, porque la verdad es católica, es decir, universal.

(1) *Ibid.*, p. 28.

A toda costa quieren tener una religión aparte, una fe rusa, una Iglesia imperial. No la tienen por sí misma, pero quieren guardarla como atributo y como sanción del nacionalismo exclusivo" (1).

Pero aquéllos que no quieren sacrificar su egoísmo nacional a la verdad universal no pueden ser y no deben llamarse cristianos.

"Nos preparamos para festejar solemnemente el noveno centenario del Cristianismo en Rusia. Pero nos parece que será una fiesta prematura. Al oir a ciertos patriotas, nos parece que el bautismo de San Vladimiro, tan eficaz para el mismo príncipe, no fué para su nación más que un bautismo de agua, y que necesitaríamos ser bautizados una segunda vez por el espíritu de la verdad y el fuego de la caridad. Y verdaderamente este segundo bautismo es absolutamente necesario, si no para la Rusia entera, al menos para la parte de nuestra sociedad que actúa y que habla hoy. Para llegar a ser cristiana, debe renunciar a una nueva idolatría menos grosera, pero no menos absurda y mucho más perniciosa que la idolatría de nuestros antepasados paganos rechazada por San Vladimiro. Oigo esta nueva idolatría, esta locura epidémica del nacionalismo que impulsa a los pueblos a adorar su propia imagen en lugar de la Divinidad suprema y universal" (2).

---

(1) *Ibid.*, p. 30.
(2) *Ibid.*, p. 31.

Esta majestad de Dios que reina sobre el universo ha querido constituir por medio de su Hijo Jesucristo una Iglesia superior al espacio y al tiempo, una Iglesia universal en la cual "el pasado y el porvenir, la tradición y el ideal, lejos de excluirse mutuamente, son igualmente esenciales e indispensables" (1).

"El principio del pasado o de la paternidad se realiza en la Iglesia por el sacerdocio. Para la Iglesia general o católica, debe existir un sacerdocio general o internacional, centralizado y unificado en la persona de un Padre común de todos los pueblos, el Pontífice universal. Es evidente, en efecto, que un sacerdote nacional no puede representar, como tal, la paternidad general que debe abrazar igualmente a todas las naciones. En cuanto a la reunión de los diferentes cleros nacionales en un solo cuerpo ecuménico, ésta no puede efectuarse sino por medio de un centro internacional, real y permanente, que pueda de derecho y de hecho resistir a todas las tendencias particularistas.

"La unidad real de una familia no puede subsistir en forma regular y durable sin un padre común o alguno que lo reemplace. Para hacer de los individuos y pueblos una familia, una fraternidad real, el principio paternal de la religión debe realizarse aquí abajo en una monarquía eclesiástica que efectivamente pueda reunir a su alrededor todos los elementos nacionales e individuales, y servirles siempre de imagen viviente y de instrumento libre de la paternidad celeste" (2).

(1) *Ibid.*, p. 36.
(2) *Ibid.*, p. 37.

Tanto el patriotismo sincero como el verdadero espíritu cristiano deberían pues impulsar a todos los rusos a promover una transformación religiosa de su patria:

"Gracias a sus condiciones históricas, Rusia nos presenta el desarrollo más completo, la expresión más pura y más poderosa del Estado nacional absoluto, que rechaza la unidad de la Iglesia y suprime la libertad religiosa. Si fuéramos un pueblo pagano, nos sería muy posible cristalizar definitivamente en tal estado. Pero el pueblo ruso es cristiano en el fondo de su alma, y el desarrollo excesivo que tomó en él el principio anticristiano del Estado absoluto, no es sino el reverso de un principio verdadero, el del Estado cristiano, de la realeza de Cristo" (1).

Ahora bien, un cambio de frente todavía es posible: y, como es obligatorio, reserva a la Rusia, si ella consiente, las más grandes glorias.

"El Imperio ruso, aislado en su absolutismo, no es sino una amenaza para la cristiandad, una amenaza de luchas y de guerras sin fin. El Imperio ruso, queriendo servir y proteger a la Iglesia universal y a la organización social, llevará a la familia de los pueblos la paz y la bendición" (2).

Este estudio de la Idea rusa concluía por último en una fórmula decisiva, conclusión no sólo del folleto de

(1) *Ibid.*, p. 44-45.
(2) *Ibid.*, p. 45.

Soloviev, sino de toda su actividad intelectual y de toda su vida:

"La idea rusa, el deber histórico de Rusia nos pide reconocernos solidarios de la familia universal de Cristo. Si esta idea no tiene nada de exclusivo y de particularista; si no es más que un nuevo aspecto de la misma idea cristiana; si, para cumplir esta misión nacional, no nos es necesario actuar *contra* las otras naciones, sino *con* ellas y *por* ellas,—ahí está la gran prueba de que esta idea es verdadera. Porque la Verdad no es sino la forma del Bien, y el Bien no conoce envidia" (1).

II

Estas declaraciones preparaban otra más decisiva: la conferencia de 1888 sobre *La Idea rusa* anunciaba el libro de 1889 sobre *Rusia y la Iglesia universal* (2). En esta obra extraordinaria, el misticismo social del libro tercero sorprende un poco al teólogo de Occidente:

---

(1) *Ibid.*, p. 46, fin.—El folleto sobre *La Idea rusa* fué enviado a Roma por Mons. Strossmayer. El cardenal Rampolla escribía, el 23 de julio de 1886: "He remitido el folleto al Santo Padre "ea addens quae de auctore opusculi et de conversione in praefatis litteris patefaciebas. Sensa haec Sanctitas sua, quae omnes populos ad Christi ovile reducere intense cupit, et probavit et laudibus prosecuta est, ac Deum ferventer exorat, qui id munus omnipotenti sua gratia hoc miraculum patrare potest, ut communia desideria exaudiat" (Citado por Dr. Svetozar Ritig, según los Archivos diocesanos de Agram, en *Acta II conventus Velehradensis*, 1910, Praga).

(2) Editado en París, Savine; 1889, in-12, LXXVII-336 p.

la audacia de las parábolas y la trama continua del simbolismo que son familiares a los orientales, asombran a veces nuestro gusto más severo. Ciertas comparaciones y analogías podían no chocar en el vocabulario eslavo, pero difícilmente se trasponen al francés.

A pesar de las fallas de esta última parte, el conjunto de la obra es notable, "admirable de saber, de lógica y de elocuencia", dice M. Tavernier (1).

Empieza con una larga *Introducción*. En ella, el autor trazaba, a grandes rasgos, la historia de las deformaciones principales que habían amenazado el pensamiento y la práctica cristianas desde el primer establecimiento de la Iglesia. Constataba "las contradicciones interiores de este individualismo revolucionario" (2) en que se debate el mundo moderno: las consideraba como lógicamente provocadas por las costumbres de los pretendidos cristianos que no querían conformar a su fe especulativa la práctica de su vida pública.

"La humanidad ha creído que profesando la divinidad de Cristo, estaba dispensada de tomar en serio sus palabras. Han arreglado ciertos textos evangélicos en forma de poder sacar de ellos todo lo que querían, y han hecho la conspiración del silencio contra otros textos que no se prestaban a arreglos. Repetían sin cesar la orden: "Dad al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios" —para sancionar un orden de cosas que daba todo al César, y a Dios, nada... En cuanto

(1) Artículo citado, p 9.
(2) *Rusia y la Iglesia universal*, p. XI.

a las palabras: *"Todo* poder me ha sido dado en los cielos y *en la tierra"*—no las citaban. Aceptaban a Cristo como sacrificador y como víctima expiatoria, pero no querían a Cristo-Rey... Así la historia vió y nosotros aún vemos el fenómeno extraño de una sociedad que profesa el cristianismo como su religión y que sigue pagana—no sólo en su vida, sino en cuanto a la *ley* de su vida" (1).

Según la ley de caridad que Cristo enseñó a los hombres para divinizarlos, el Reino de Dios debería estar constituído en la tierra por la Iglesia universal; en ella se realizaría la triple unión, tan a menudo alabada por Soloviev en sus obras rusas: la *unión sacerdotal* u organización jerárquica de la Iglesia propiamente dicha, la *unión real* o entendimiento de los gobernantes para formar el Estado verdaderamente cristiano, la *unión profética* o acción de los santos para inculcar a la sociedad cristiana el verdadero Espíritu de Dios (2).

Nuestro Señor pedía porque todos sus fieles fueran uno, *ut omnes unum sint*. Ahora, "todos son uno en la Iglesia por la unidad de la jerarquía, de la fe y de los sacramentos" (3).

"La Institución sacerdotal es un hecho cumplido" (4). Pero el Estado, en que todos deberían estar "unificados por la justicia y por la ley", ¿cómo cumplirá su misión, sino "sometiéndose a la Iglesia que le

(1) *Ibid.*, p. XII.
(2) *Ibid.*, p. XVI.
(3) *Ibid.*, p. XVIII.
(4) *Ibid.*, p. XIX.

proporciona la sanción moral y religiosa y la base real de su obra?" Lo que será "el Estado en su relación con el cristianismo", hé ahí prácticamente un problema capital "para los destinos históricos de la humanidad".

Seguramente, una sociedad integralmente cristiana, es decir libremente caritativa en su totalidad, seguirá siendo siempre un ideal irrealizable en la tierra; pero las actitudes de los Estados y de los gobiernos ante la Iglesia universal y las doctrinas que las inspiran, según que obstaculicen o ayuden la acción sacerdotal y la acción de los santos, contribuirán poderosamente a promover o a retardar la fraternidad sobrenatural de todos en Jesucristo, "la comunión espiritual de todos los hombres regenerados y convertidos en hijos del segundo Adán" (1), único vínculo de verdadera y eficaz solidaridad entre las naciones como entre los individuos.

Las páginas siguientes analizan en grandes bosquejos, pero con perspectivas profundas, las luchas trabadas desde Constantino alrededor de esta concepción del Estado cristiano: alternativas de éxito y de reveses en que el paganismo práctico no cesaba de reaccionar contra la enseñanza de Jesucristo, contra su espíritu, contra su Iglesia.

"En lugar de sacrificar su realidad pagana, el Imperio bizantino trató, para justificarse, de alterar la pureza de la idea cristiana". De ahí resulta el favor casi continuo del poder imperial por "todas las herejías—compromisos entre la verdad y el error, que afligieron la cristiandad desde el siglo IV hasta el siglo IX."

(1) *Ibid.*, p. XX.

"La íntima relación del Estado con la Iglesia supone la primacía de ésta, ya que lo divino es anterior y superior a lo humano. La herejía atacaba precisamente la unidad perfecta de lo divino y de lo humano en Jesucristo para zapar por la base el lazo orgánico de la Iglesia con el Estado y para atribuir a este último una independencia absoluta" (1). Esta tendencia imperialista y pagana hacia la *separación*, por oposición a la tendencia unificadora y católica del verdadero cristianismo, Soloviev la señalaba en un párrafo enérgico en cada una de las herejías arriana, nestoriana, monofisista, iconoclasta (2).

Vencido por la resistencia pontifical para cada uno de estos esfuerzos parciales, el despotismo anticristiano de los emperadores de Bizancio atacó en fin directamente lo que es, en la Iglesia cristiana, como "la *realización material* de lo divino, punto fijado materialmente, centro de acción exterior y visible, imagen e instrumento del poder divino: la sede apostólica de Roma—ese ícono milagroso del cristianismo universal" (3).

"Un combate decisivo debía efectuarse entre el imperio pseudo-cristiano de Bizancio y el papado ortodojo, que era no sólo el guardián infalible de la verdad cristiana, sino aún la primera realización de esta verdad en la vida colectiva del género humano (4).

Así, después de "la era de las herejías imperiales",

---

(1) *Ibid.*, p. XXV.
(2) *Ibid.*, p. XXVI-XXIX.
(3) *Ibid.*, p. XXIX.
(4) *Ibid.*, p. XXX.

comenzaba "la evolución del bizantinismo ortodojo", nueva fase del espíritu anticristiano" (1).

"El rol decisivo en esta parte de la historia lo jugó un tercer partido" que no tenía ni el valor de los grandes Confesores orientales de la Iglesia (Atanasio, Crisóstomo...), ni la perversidad de los heresiarcas. "La gran mayoría del alto clero griego pertenecía a este partido que podemos llamar semi-ortodojo o más bien ortodojo-anticatólico". Apegados al dogma por convicción, rutina o tradición, "no tenían nada en principio contra la unidad de la Iglesia universal, pero solamente a condición de que el centro de esta unidad se encontrara donde ellos; y, ya que de hecho este centro se encontraba en otra parte, preferían ser griegos que cristianos... Como cristianos, no podían ser césaropapistas en principio; pero, como patriotas griegos antes que nada, preferían el césaropapismo bizantino al papado romano" (2).

Estas reacciones anticatólicas, antipapistas, se manifestaron después de cada herejía: tan pronto como caía el primer entusiasmo de las victorias de la Ortodojia católica, una parte considerable de la jerarquía oriental sentía que se debieran a los pontífices romanos (3). Era necesario precaverse.

La solución del problema, la encontró por último Pothius: se quitaría a los Papas todo pretexto para intervenir en Oriente si los emperadores quisieran abstenerse de legislar en materia dogmática; tranquilo por

(1) *Ibid.*
(2) *Ibid.*, p. XXXIII.
(3) *Ibid.*, p. XXXIV-XLIII.

este lado, el partido de los ortodojos anticatólicos toleraría de buena gana "un estado político y social puramente pagano" (1). Sobre esta base se concluyó el pacto.

"Los emperadores abrazaron para siempre la *ortodojia* como dogma abstracto, y los jerarcas ortodojos bendijeron *in sæcula sæculorum* el paganismo de la vida pública... Hecho significativo y no lo bastante notado: desde 842 no hubo ya, ni un solo emperador *herético* o *heresiarca* en Constantinopla" (2).

El fin de este pacto, era proclamar el particularismo del Oriente, su independencia con respecto al Papa, su despreocupación con respecto a la Iglesia universal.

También esta pretendida ortodojia bizantina, en realidad, no era sino la *herejía* vuelta a establecerse... Esta contradicción profunda entre la ortodojia profesada y la herejía practicada era un principio de muerte para el imperio bizantino. Ahí está la verdadera causa de su ruina" (3). El Islam había sido preparado por el Bajo Imperio. "Si no tuviéramos en cuenta el largo trabajo anti-cristiano del Bajo Imperio, no habría nada tan sorprendente como la facilidad y la rapidez de la conquista musulmana. Cinco años bastaron para reducir a una existencia arqueológica tres grandes patriarcados de la Iglesia oriental. Allí no había conversiones que hacer, no había sino un viejo velo que rasgar" (4).

---

(1) *Ibid.*, p. XLV.
(2) *Ibid.*, p. XLVI.
(3) *Ibid.*, p. XLVI-XLVIII.
(4) *Ibid.*, p. L.

La Providencia transfiere a los francos y a los alemanes la misión de fundar el Estado cristiano. "Esta transmisión se realizó por el solo poder cristiano que tenía el derecho y la obligación de hacerlo—por el poder de San Pedro, poseedor de las llaves del reino" (1).

Esfuerzos sinceros para cumplir esta misión, grandeza cristiana y real de Carlomagno y de Otón, de San Enrique y de San Luis, pero envidia de sus sucesores, el emperador Enrique IV o el rey Felipe el Hermoso, contra el papado. Beneficios políticos de este papado aún en el orden temporal con Gregorio VIII, Inocencio III, Inocencio IV, "hombres enteramente excepcionales", capaces de "aplicarse a las particularidades de una política mundana vasta y complicada, subordinándolas siempre al fin espiritual y universal"; después faltas personales de los hombres "más numerosos que rebajaron la religión hasta el nivel de las cosas materiales" (2). Hé ahí los éxitos y reveses del Bien en la Edad Media.

Ni siquiera el papado, al no encontrar a su alrededor ningún Estado verdaderamente adicto, llega a constituir profundamente como organización cristiana y católica la sociedad occidental. "La paz cristiana no existía... y sólo una intervención sobrenatural (3) ha podido salvar la existencia nacional de Francia" (4).

---

(1) *Ibid.*, p. LI.

(2) *Ibid.*, p. LII-LVI.

(3) ¿Acaso no es digna de señalarse esta reflexión de un escritor ruso, varios años antes que la B. Juana de Arco fuera declarada venerable?

(4) *Ibid.*, p. LVII.

Las naciones y los Estados modernos han tratado de hacer mejor que la Iglesia—sin la Iglesia. A pesar de los progresos materiales, ¿qué resultados se han obtenido? El militarismo universal, los odios nacionales, el antagonismo social, la lucha de clases, y, en los individuos, un rebajamiento progresivo de la fuerza moral,—hé ahí el resumen de la Europa *secularizada*, al fin del siglo XIX (1).

Ante estas impotencias del pasado, el patriotismo ardiente de Soloviev se inflamaba. "El carácter profundamente religioso y monárquico del pueblo ruso, algunos hechos proféticos en su pasado, la masa enorme y compacta de su Imperio, la gran fuerza latente del espíritu nacional en contraste con la pobreza y el vacío de su existencia actual—todo eso parece indicar que el destino de Rusia es proporcionar a la Iglesia universal el poder político que le es necesario para salvar y regenerar a Europa y al mundo" (2).

¿Cómo pudo sospecharse alguna vez del patriotismo de un cristiano que ambicionaba para su país tal misión? El medio inmediato de prepararla y el primer deber, a su modo de ver, era "establecer un vínculo moral e intelectual entre la conciencia religiosa de Rusia y la verdad de la Iglesia universal" (3).

Esta última fórmula definía el objeto del libro. Es esencial retenerla para comprender la marcha del autor.

---

(1) *Ibid.*, p. LVIII.
(2) *Ibid.*, p. LIX.
(3) *Ibid.*

y para no admirarse de las concepciones simbólicas del tercer libro: el autor escribe en francés, pero para los rusos; conoce los cuadros habituales de su pensamiento, y sus lectores se han adiestrado en discernir la luz bajo el velo de sus parábolas.

Una de estas parábolas, modesta y conmovedora, terminaba la larga Introducción.

Debe construirse un santuario, del cual su arquitecto, antes de alejarse, trazó el plan general y puso los cimientos. "Os dejo, dijo a sus discípulos, los firmes cimientos del Templo, puestos por mí, y el plan general que he trazado: esto os bastará si sois fieles a vuestro deber. Y aún yo no os abandono: en espíritu y en pensamiento estaré siempre con vosotros."

Poco después los grupos de obreros se querellaron. Algunos pretendieron "que nada impedía abandonar los cimientos puestos y edificar en otro lugar" con tal que el plan fuera respetado; "estas gentes fueron, en el calor de la querella, hasta a afirmar (contrariamente a su propio sentimiento muchas veces manifestado), que el maestro no ha puesto ni indicado nunca los cimientos del Templo". Otros reservaban al mismo maestro para la época de su vuelta el cumplimiento de la obra. Muchos de estos obreros, "después de vanos esfuerzos para edificar en otro lugar, cesaron el trabajo . . . ; los más celosos entre ellos consagraron su vida a meditar sobre el proyecto del Templo ideal . . . , pero la mayoría se contentaba con pensar en el Templo un día por semana . . .

"Sin embargo, entre esos obreros separatistas hubo algunos que cayeron entre otros sobre esta palabra del

gran arquitecto: hé aquí los cimientos firmes que he puesto; sobre ellos debe construirse mi Templo; y hubo un obrero que dijo: Reconozcamos nuestras faltas, devolvamos toda la justicia y todos los honores a nuestros antiguos compañeros, reunámonos con ellos junto al gran edificio comenzado . . . ; es preciso que nos reunamos todos para elevar sobre los cimientos dados todo el edificio.

"La exhortación de este obrero pareció extraña a la mayoría de sus compañeros. Unos lo llamaron utopista, otros lo acusaron de orgullo y de presunción. Pero la voz de la conciencia le decía claramente que el maestro ausente estaba con él en espíritu y en verdad" (1).

* * *

Entre este largo prefacio y el libro, Soloviev había insertado una solemne declaración, profesión explícita de su fe, seguida de una oración ardiente de patriota y de cristiano.

He aquí la profesión de fe:

"Como miembro de la verdadera y venerable Iglesia ortodoja oriental o greco-rusa que no habla por un sínodo anticanónigo ni por empleados del poder secular, sino por la voz de sus grandes Padres y doctores, reconozco por juez supremo en materia de religión al

(1) *Ibid.*, p. LXI-LXVI.

que ha sido reconocido como tal por San Ireneo, San Dionisio el Grande, San Atanasio el Grande, San Juan Crisóstomo, San Cirilo, San Flaviano, el bienaventurado Teodoro *(sic)*, San Máximo el Confesor, San Teodoro el Estudita, San Ignacio, etc.—a saber el apóstol Pedro, que vive en sus sucesores y que no oyó en vano las palabras del Señor: "Tú eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia.—Confirma a tus hermanos. — Apacienta mis corderos, apacienta mis ovejas" (1).

Ya es notable la preocupación muy legítima de apelar a la gran tradición oriental para proclamarse dócil a los sucesores de Pedro. Todavía más notable, en este punto de vista, es la oración a San Pedro por los "cien millones de cristianos rusos . . ., mundo lleno de fuerza y de deseos, pero sin conciencia clara de su destino". Les ha llegado por fin la hora de universalizarse para promover, en la historia del mundo del porvenir, el Reino de Dios, "la teocracia, el cristianismo practicado en la vida pública, la política cristianizada". Este programa comprende "la libertad para los oprimidos, la protección para todos los débiles, la justicia social y la buena paz cristiana".—"Abreles, pues, llavero de Cristo, y que la puerta de la historia sea para ellos y para el mundo entero la puerta del Reino de Dios" (2).

Después de esta Introducción, el libro primero preci-

---

(1) *Ibid.*, p. LXVI.
(2) *Ibid.*, p. LXVII.

saba *El Estado religioso de Rusia y del Oriente cristiano;* el libro segundo demostraba la autoridad de la *Monarquía eclesiástica fundada por Jesucristo;* el último libro procuraba formular una *Aplicación social del principio trinitario.*

No analizaremos en detalle estos tres libros, de los cuales esperábamos dar próximamente una nueva edición anotada. Nos bastará realzar, como para la Introducción, las reflexiones esenciales que manifiestan las conclusiones personales de Soloviev: es su pensamiento profundo el que tratamos de desenvolver a través de todo nuestro libro.

El primer libro, esmaltado de agudas advertencias, evita la austeridad de una demostración regular contra el separatismo eclesiástico. Sin embargo los argumentos mantienen toda su fuerza; presentados en forma siempre concreta y muy actual, aún adquieren un relieve singular. Soloviev insiste especialmente en la distinción que ya hemos señalado: la "ortodojia" del pueblo ruso merece su nombre, porque el pueblo es católico en su fe y en su piedad; sólo "la pseudo-ortodojia de los teólogos oficiales es anticatólica. "Esta pseudo-ortodojia de nuestra escuela teológica que no tiene nada de común con la fe de la Iglesia universal ni con la piedad del pueblo ruso, no contiene ningún elemento positivo" (1). Reducida a invocar, desde mil años, a un concilio ecuménico que al mismo tiempo debe declarar imposible, no puede existir sino por y bajo la depen-

---

(1) Libro I, cap. III, p. 18.

dencia del poder temporal (1). No existe, en Rusia, ninguna definición positiva de la Iglesia, no es posible que exista ninguna: ni la jerarquía oficial, ni los disidentes del raskol, ni los eslavófilos de buena voluntad serían capaces de justificar su noción de Iglesia (2).

Los no-católicos sacrifican siempre uno de los dos elementos —divino y humano— que deben constituir la Iglesia militante del Verbo Encarnado; tienen miedo de los contrastes necesarios, que se armonizan gracias a esta primera unión: contraste de la unidad y de la diversidad, contraste de la autoridad jerárquica y de la adhesión libre de las conciencias, contraste de la infalibilidad doctrinal y de las impotencias ante el misterio, contraste de la santidad genuina y de las faltas individuales, contraste de la vitalidad espiritual y de las indigencias materiales, contraste de la difusión universal y de la enemistad universal contra su centro internacional (3). Para evitar estos contrastes, se abandona, en cada punto, uno de los dos elementos deseados por Jesucristo; el otro que se creía salvar se desploma inmediatamente. Por ejemplo, "los partidarios de la Iglesia oriental *separada* no piden más que atribuirle una unidad real y positiva" (4); y el mismo nombre que le dan expresa un dualismo nacional: la llaman oficialmente Iglesia *greco-rusa* (5).

---

(1) *Ibid.*, cap. IV, p. 24-33.
(2) *Ibid.*, cap. V, p. 33-37.
(3) *Ibid.*, cap. V-VII, p. 36-57.
(4) *Ibid.*, p. 58.
(5) *Ibid.*, p. 59.

Ni la fe ni la práctica manifiestan mayor unidad: sobre la primera incorporación a la Iglesia, sobre el bautismo, el dogma de Constantinopla contradice al de Petersburgo; de ésto resulta que prácticamente el mismo cristiano pasa en Roma por ortodojo, y por pagano ante el patriarca ortodojo de Turquía. Entre una y otra fracción de esta Iglesia oriental, las divergencias más graves, llevadas hasta la amenaza o efecto de excomunión mutua, son constantes; sólo el silencio impide la repetición demasiado frecuente de las rupturas públicas (1).

Sólo una nota es común a todas estas Iglesias autocéfalas: "Un clero que quiere ser nacional y nada más que nacional, debe —de grado o por fuerza— reconocer la soberanía absoluta del gobierno secular. La esfera de la existencia nacional no puede tener en *sí misma* más que un solo y único centro, el jefe del Estado.

"El episcopado de una Iglesia particular no puede, con respecto al Estado, pretender a la soberanía del poder apostólico sino uniendo realmente la nación al Reino Universal o internacional de Cristo. Una Iglesia nacional, si no quiere someterse al absolutismo de Estado, es decir, cesar de ser Iglesia... debe necesariamente tener un apoyo real fuera del Estado y de la nación..." (2).

Un último capítulo de este primer libro apreciaba la extraña idea de establecer un centro religioso, "un cuasi-

---

(1) *Ibid.*, cap. VIII, p. 59-66.
(2) *Ibid.*, cap. IX, p. 67-76.

papado" sea en Constantinopla, sea en Jerusalén (1). Después de estas demostraciones, Soloviev tenía el derecho de subrayar su conclusión: "Antes de nada debemos reconocernos por lo que somos en realidad, una parte orgánica del gran cuerpo cristiano—y afirmar nuestra solidaridad íntima con nuestros hermanos de Occidente que poseen el órgano central que nos falte. Este acto moral, este acto de justicia y de caridad sería por sí mismo un progreso inmenso para nosotros y la condición indispensable de todo progreso ulterior" (2).

Sobre todo en el segundo libro de *Rusia y la Iglesia universal*, Soloviev condensó las conquistas nuevas y definitivas de su pensamiento. Catorce capítulos precisan, por la Escritura y por la Tradición, frente a las objeciones antiguas y modernas, naturalistas u ortodojas, la naturaleza y los poderes de *La Monarquía eclesiástica fundada por Jesucristo*.

Ya en el primer libro, las necesidades de la discusión habían traído tesis como éstas:

"El papado actual no es una usurpación arbitraria, sino un desarrollo legítimo de los principios que estaban en actividad manifiesta antes de la división de la Iglesia y contra los cuales esta Iglesia no había protestado jamás" (3).

"Habiendo anunciado en su oración pontifical la unidad de todos como el fin de su obra, el Señor quiso

---

(1) *Ibid.*, cap. X, p. 77-83.
(2) *Ibid.*, p. 82-83.
(3) *Ibid.*, p. 22.

dar a esta obra una base real y orgánica fundando su Iglesia visible y proponiéndole, para salvaguardar su unidad, un jefe único en la persona de San Pedro.

"Si hay en los Evangelios una delegación de poder, es ésta. Ningún poder temporal ha recibido de Jesucristo una sanción o una promesa cualquiera. Jesucristo sólo fundó la Iglesia, y la fundó sobre el poder monárquico de Pedro: Tú eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia" (1).

El segundo libro podría resumirse en tres grandes tesis:

I.—*La primacía de Pedro como institución permamente* (2).

"Un solo hombre que, asistido por Dios, responde por todo el mundo, hé aquí la base constitutiva de la Iglesia universal. No está fijada ni en la unanimidad imposible de todos los creyentes, ni en el acuerdo siempre dudoso de un concilio, sino en la unidad real y viviente del príncipe de los apóstoles. Y, por consiguiente, cada vez que la cuestión de la verdad se plantée ante la humanidad cristiana, no recibirá respuesta determinada y decisiva ni del sufragio universal ni del consejo de los elegidos. Las opiniones arbitrarias de los hombres no harán nacer sino herejías; y la jerarquía descentralizada y abandonada a merced del poder secular se abstendrá de manifestarse o se manifestará por concilios como el bandidaje de Efeso. Sólo en su unión con la piedra sobre la cual está fundada, la Iglesia podrá reunir

(1) *Ibid.*, p. 75-76.
(2) Es el título mismo del capítulo II.

verdaderos concilios y, por medio de fórmulas auténticas, fijar la verdad" (1).

II.—*El magisterio irreformable de Pedro.*

"No por medio de una deliberación colectiva, sino con la asistencia inmediata del Padre celestial (como el mismo Jesucristo lo atestiguó) formuló Pedro el dogma fundamental de nuestra religión; y su palabra determinó la fe de los cristianos por su propia fuerza y no por el consentimiento de los otros, *ex sese, non autem ex consensu Ecclesiæ*" (2).

III.—*La asistencia divina para que este magisterio sea infalible.*

"No es una falsa opinión ni una fe vacilante, es una fe infalible y determinada que, reuniendo el género humano en la verdad divina, constituye la base firme de la Iglesia universal. Esta base, es la fe de Pedro viviente en sus sucesores, una fe que es personal para manifestarse a los hombres y que (por asistencia divina) es sobrenatural para ser infalible" (3).

Podríamos sacar mucho de este segundo libro. Los razonamientos más sólidos son desarrollados en vistazos originales con tanta unción como fuerza. Pero, necesitaríamos citar ciento veinte páginas; preferimos invitar al lector a consultarlo en el texto integral.

---

(1) *Ibid.*, p. 93-94.

(2) *Ibid.*, p. 95-96. Es Soloviev quien subraya: citando antes el "etiam sine consensu Ecclesiae", escribía en nota, después de la traducción: "fórmula del último concilio del Vaticano".

(3) *Ibid.*, p. 119.

Esta reserva de nuestra parte subrayará para nuestros lectores ortodojos nuestra resolución de evitar toda polémica y de alejarles todo resentimiento (1).

Ya hemos hablado del carácter algo extraño del tercer libro. Su mismo título *El Principio trinitario y su aplicación social* legitima cierta extrañeza. De hecho, esta sorpresa habría desaparecido, lo creemos, si Soloviev se hubiera preocupado de explicar más largamente su pensamiento. Las circunstancias lo obligaron a entregar su manuscrito antes que lo hubiera revisado o aún terminado (2).

---

(1) La primera edición francesa se publicó en 1889 en París por Savine; prohibida en Rusia, permaneció muy poco conocida; no se puede ni siquiera constatar la utilización directa que de ella se hizo en los debates sobre el "papismo de Soloviev". Solamente dos artículos, firmados I. A., se publicaron en la revista rusa Fe y Razón bajo el título: *V. S. Soloviev defensor del papado en su libro: Rusia y la Iglesia universal* (1904, p. 614-638; II, p. 13-35). Sólo en 1911 la sociedad editora *Pout*, formada en Moscú por un grupo de ortodojos progresistas, pudo lanzar en Rusia una traducción rusa, mejor que la que había aparecido hasta entonces clandestinamente en Cracovia. Naturalmente, los Soviets la han prohibido, y los emigrados siguen ignorándola.

(2) Así, una nota de la página 61 manda a un apéndice que el lector debe buscar al fin del libro. Este apéndice, creemos, no se mandó nunca al impresor. Soloviev, partió de nuevo para Agram, no tuvo tiempo de mantener su empeño. Una segunda edición que él anunciaba en Grote en 1893 *(Correspondencia,* I, p. 38), debía corregir este último libro. Quedó impedida por otros trabajos y luego por su muerte.

Este título tan extraño, en particular, se aclara gracias a un pasaje del segundo libro: "La piedra única de la Iglesia—es Jesús; pero si creemos a Jesús, la piedra por excelencia de su Iglesia—es el corifeo de los apóstoles; y si queremos creerle a éste, la piedra de la Iglesia—es cada creyente verdadero (1.ª ep. de Pedro, II, 4-5).

"A la contradicción aparente de estas tres verdades, no tenemos más que oponer su armonía real y lógica. Jesucristo, la única piedra del Reino de Dios en el orden puramente religioso o *místico*, pone al príncipe de los apóstoles y su poder permanece como la piedra fundamental de la Iglesia en el *orden social*, para la comunidad de los cristianos; y cada miembro de esta comunidad, unido a Cristo y permaneciendo en el orden establecido por El, se convierte en un elemento *individual* constitutivo, una piedra viviente de esta Iglesia" (1).

Conforme a este principio, Soloviev trataba de reconocer, según el método de San Agustín, los vestigios de la Trinidad sea en el orden natural, material, moral o social, sea en la obra sobrenatural de Jesucristo, en su Iglesia y en sus sacramentos. Obscuras a veces y otras arbitrarias, como las del gran doctor de Hipona, estas aplicaciones exigirían a menudo un comentario que las aclarara por otros textos de Soloviev: su verdadero pensamiento, al quedar inteligible, escaparía sin duda aún a la apariencia de error.

---

(1) *Ibid.*, p. 104.

III

Mientras preparaba *Rusia y la Iglesia universal*, Soloviev agitaba varios proyectos. De 1888, data un comienzo de colaboración con el diario francés *L'Univers*. Ahí publicó el 4, el 11 y el 19 de agosto de 1888 una serie de artículos sobre San Vladimir y el Estado cristiano (para el nonagésimo aniversario del bautismo de Rusia); el 22 de septiembre de 1888, protestaba elocuentemente contra una correspondencia de Cracovia que había aparecido cuatro días antes con el título: *Mirada sobre la historia religiosa de Rusia a propósito de los artículos de M. Soloviev.*

Estos largos artículos, que según creemos, han escapado a la atención de los biógrafos rusos de Soloviev, merecen, sin embargo, ser señalados. A la glorificación "burocrática" del bautismo de San Vladimiro (988), oponían la alabanza cristiana. Hé aquí algunos fragmentos: "En el preciso momento en que los griegos refinados rechazaban la perla evangélica del Reino de Dios, ésta era recogida por un ruso semi-salvaje. La encontró cubierta de polvo bizantino, y este polvo es conservado piadosamente hasta nuestros días por los teólogos rusos, por los obispos que sirven al Estado, y por los burócratas laicos que gobiernan la Iglesia. En cuanto a la perla misma, ha quedado escondida en el alma del pueblo ruso. (Reconocemos la distinción propia de Soloviev). Pero antes de depositarla ahí, San Vladimiro la mostró pura y espléndida a sus contemporáneos como una profecía y una prenda de nuestros destinos". Convertido, "no se hizo cristiano bizantino,

es decir cristiano a medias... Aceptó el cristianismo en su totalidad y se penetró entero del espíritu moral y *social* del Evangelio" (1).

"¿Por qué, pues, el germen de un cristianismo social y político, sembrado en el suelo ruso, hace 900 años, no ha podido echar raíces?—Porque, según Vladimir, "la Iglesia oriental ha abdicado realmente su poder en favor del gobierno secular": por otra parte "este último tuvo razón al mantener su independencia y su supremacía contra un poder espiritual que no representaba sino una Iglesia particular y nacional, separada de la gran comunidad cristiana. Al afirmar que el Estado debe someterse a la Iglesia, sólo se puede comprender la Iglesia *una, indivisible* y *universal* verdaderamente fundada por Cristo... El jefe del Estado es el verdadero representante de la nación *como tal*, y una jerarquía que quiere ser nacional y nada más que nacional debe, quiéralo o no, reconocer el príncipe laico como su soberano absoluto... La Iglesia, por su misma naturaleza, no es una institución nacional y no puede convertirse en una sino perdiendo su verdadera razón de ser... Los intereses de la cristiandad no son confiados inmediatamente al Estado nacional; debe pues, para servirlos, subordinarse a la institución internacional que representa verdaderamente la unidad cristiana, es decir, a la Iglesia católica.

"El jefe del Estado cristiano debe ser un hijo de la Iglesia. Pero, para que lo sea efectivamente, la Iglesia debe tener un poder independiente y superior al del Es-

(1) Subrayado en *L'Univers* del 11 de agosto

tado. Con la mejor voluntad del mundo, el monarca secular no puede ser verdaderamente el hijo de una Iglesia de la cual él es al mismo tiempo su jefe y que gobierna por sus empleados". La autoridad del príncipe y la independencia legítima de sus súbditos, la grandeza nacional y la concordia internacional para el progreso humano no pueden sino ganar con esta influencia religiosa que habla al mismo tiempo a los grandes y a los pequeños, a la conciencia de los individuos y a la universalidad de los pueblos.

De la misma época, data el proyecto de fundar en París "una revista dedicada por entero a los intereses eslavos, especialmente a la reconciliación de las dos Iglesias: magnífica empresa, digna de hombres superiores, que correspondía perfectamente a la naturaleza íntima y al destino inmortal del catolicismo" (1).

Este proyecto no pudo llegar a su fin. Probablemente la revista habría sido prohibida en Rusia y Soloviev prefería actuar en el mismo lugar. Con un valor que volveremos a comentar, volvió a Moscú. Desde entonces, se ingenió en dosificar tan bien sus astucias que la censura no pudo encontrar pretexto para suprimir sus obras. En 1893, por ejemplo, no se atreve a aceptar la redacción de dos artículos que Constantino Constanti-

(1) *Carta inédita* de Mons. Strossmayer al R. P. Pierling, el 29 de agosto de 1887. El obispo continúa: "Yo seré, naturalmente, abonado y protector asiduo de esta loable empresa... Le ruego, mi querido amigo y hermano, que comunique ésto al excelente hombre que está predestinado a la redacción de esta revista".

novitch Arséniev le pide para el *Gran Diccionario Enciclopédico*. "Sobre *Gergorio de Nacianceno*, yo debería decir su concepción sobre el desarrollo de los dogmas, su opinión sobre que era necesario guardar en el misterio la divinidad del Espíritu Santo mientras la conciencia pública no estuviera preparada para esta verdad, y por último sus puntos de vista sobre los concilios episcopales, especialmente sobre el segundo que considera como la plaga más grande de la cristiandad. Sobre *Gregorio de Nissa*, no podría esconder que enseña que el Espíritu Santo procede también del Hijo. Todo ésto despertaría la oposición de la censura y daría a P... (1) el pretexto buscado para excluirme del diccionario como ya estoy excluído de las sociedades científicas" (2).

La reserva de las últimas obras de Soloviev no significa, pues, de ninguna manera que sus convicciones hayan cambiado. Solamente modificaba su táctica. De aquí en adelante, su objetivo inmediato, será restaurar en las conciencias los verdaderos y primeros principios cristianos: si la fe en Jesucristo redentor del mundo volviera a dominar, si el amor por su obra integral conquistara en Rusia las inteligencias, las almas, las actividades, ¿podríamos dudar acaso del término final de su progreso religioso? La unidad de amor, y no un pacto puramente "oficial y exterior" acabará el Templo universal según los planes "católicos" de Jesucristo (3).

---

(1) Pobedonostsev, creemos.

(2) *Correspondance*, II, p. 87.

(3) Por ejemplo, carta al *Novoié Vrémia* (n. 7618), 14 de mayo de 1897.—Ver en *Rusia y la Iglesia universal* la parábola del Templo, *Introducción*, p. LXI sqq. Más arriba p. 258.

Esta confianza explica las prudencias y las audacias de las últimas obras de Soloviev. Audacias para reivindicar la aplicación integral de los principios cristianos en la exposición del dogma, en la moral individual y en la legislación política o social; prudencias para no decir ya abiertamente sobre el catolicismo sino verdades que fueran toleradas por la censura, para cubrir el resto bajo un velo de alegorías más o menos transparentes.

La censura, mientras, no se suavizaba. Sus minucias no alteraban la serenidad de Soloviev; a veces sin embargo, despertaban en él el deseo, apagado luego, de una táctica más audaz. Criticado en 1890 por haber alabado en un estudio sobre el Japón a los Jesuítas y "su admirable San Francisco Javier", volvió a tomar algún tiempo un antiguo proyecto: desde 1887, él había escrito (1) al Padre Martinov su indignación de hombre, de historiador y de cristiano contra "las calumnias innumerables y absurdas", propagadas en Rusia contra los Jesuítas. El libro de Samarin acababa de codificarlos; era, a pesar de las apariencias, un indigno panfleto: la respuesta parecía a Soloviev un deber de honradez; en nombre de Rusia entera, era necesario reparar la calumnia. Su plan detallado, las anotaciones manuscritas que había esparcido en el texto de Samarin (2), sus lecturas, lo habían preparado para este trabajo; los Padres que consultó le aconsejaron otros trabajos de impor-

(1) Carta del 18/30 de julio de 1887. Documento inédito: Biblioteca eslava.

(2) Uno de estos ejemplares, anotado por Soloviev, fué enviado por él al P. Martinov; se guarda en la Biblioteca eslava de Bruselas (Carta del 7/19 de agosto de 1887).

tancia más universal y menos comprometedores para él. En cuanto a ellos, le decían, las calumnias no los asustaban; no ha dicho Nuestro Señor: Bienaventurados seréis cuando los mentirosos digan toda suerte de mal contra vosotros a causa de mí y cuando rechacen vuestro nombre como malo a causa del Hijo del hombre (1).

*
* *

Quedándose en el matiz que la censura toleraba, Soloviev conservaba todas sus ideas.

Su última obra, *Los Tres Diálogos* (2), termina con unas treinta páginas en que expresa con un lirismo sorprendente, su aspiración inconfundible a la unión entre Roma y Rusia. Aún en los días del Anticristo, las esperanzas y los deberes de los cristianos, separados pero sinceros, no cambiarían. Si la unión no se hubiera hecho todavía, se consumaría entonces; sería necesario que Dios resucitara al último Papa y diera a las ovejas separadas un nuevo Juan para conducirlas a Pedro antes del fin de los tiempos.

Esta gran parábola que valió a Soloviev el renombre de profeta porque en ella predicaba claramente el triunfo próximo del Japón sobre Rusia, sintetiza lo que será la lucha futura entre las dos ciudades: resume lo que probablemente habría detallado el *Porvenir de la Teocracia*. Es un esfuerzo por adivinar los últimos días de

(1) Mat., V, 11; Luc., VI; 22.
(2) 1900, t. VIII, p. 453-582.

la historia. El principio pagano, encarnado en el Anti- inmensas de los que sólo buscaban su propio bien; ha confesiones cristianas: por todo lo que en él es apariencia de bien sin ser el Bien, ha seducido a las multitudes inmensas de los que sólo buscaban su propio bien, ha revelado en todos los campos la incredulidad de muchos. Todos estos apóstatas no amaban a Dios: su amor propio los condujo al desprecio del Salvador único pero crucificado, Jesucristo hijo de Dios, Verbo encarnado.

Todos se reunen en torno de su emperador divinizado: su concilio, convocado en el "Templo Imperial", celebra la unión de los cultos. Es la apoteósis de lo humano separado de lo divino: la orquesta toca la *Marcha de la Humanidad unida.*

Firme a pesar de esta traición general, el Papa Pedro II sigue fiel a Jesucristo; un pequeño círculo de monjes y laicos lo rodean todavía y salmodian, ante el Anticristo, la promesa divina: *non prævalebunt, non prævalebunt portæ inferi.* Otros dos grupos, muy restringidos, imitan esta primera resistencia: el metropolita Juan, representante de los ortodojos, y el profesor Paulo, en nombre de algunos creyentes protestantes, empiezan a acercarse al Papa Pedro. Juntos, confiesan a Jesucristo, Hijo de Dios, Verbo encarnado, muerto y resucitado por la salvación del mundo.

"El concilio ecuménico de la cristiandad jerárquica y laica" se encarniza contra estos tres testigos fieles; no puede prevenir el *Contradicitur* del Papa y su triple anatema contra el Anticristo.

Naturalmente, este último ordena la exterminación de esos "fanáticos". Ya se cree obedecido, desembara-

zado del vicario de Jesucristo; pero la intervención divina aleja la muerte. En este último instante, al menos, antes del cataclismo que terminará con el prestigioso poderío del Anticristo, la unidad va a consumarse.

El representante de los ortodojos, el metropolita Juan, exclama: Ahora, hijos, es tiempo de hacer la suprema oración de Cristo por sus discípulos: *que sean uno;* que nuestro hermano Pedro pueda apacentar a las últimas ovejas del Señor". El representante de los últimos creyentes protestantes entona a su vez el *Tu es Petrus.* "Así se verificó la unión de las Iglesias en la soledad y oscuridad. Pero, de súbito, una luz brillante rasgó la noche; un gran signo apareció en el cielo: una mujer, revestida de sol, con la luna bajo sus pies y, sobre la cabeza, una corona de doce estrellas. Hé allí nuestro lábaro, exclamó el Papa, vamos a él". Y hacia esta Virgen Inmaculada, lleva a los dos "reunidos" y a todo el grupo de verdaderos cristianos (1).

Estas líneas, casi las últimas que escribió Soloviev, terminan la parábola. El diálogo en que está encuadrada termina con una reflexión en que Soloviev expresa el curioso presentimiento de su muerte inminente: "El autor de este relato no lo acabó. Estando ya enfermo, decía: lo escribiré cuando sane. Pero no sanó y la última conclusión de su relato está enterrada con él" (2).

En efecto, algunas semanas más tarde, Soloviev expiraba bruscamente, agotado a los cuarenta y siete años, durante un viaje que emprendió para volver a ver a

(1) T. VIII, p. 570-580.

(2) *Ibid.*, p. 582. Este texto se imprimía en junio de 1900.

su madre. Los amigos que lo enterraron piadosamente, con una emoción consternada, ¿volvieron acaso a leer esta gran parábola? ¿Meditaron sobre esa frase que abre el prefacio de los *Tres Diálogos: Mi obra actual es apologética?* (1). ¿Se fijaron que a la cabeza de esta obra suprema, Soloviev se queja públicamente —lo que es raro— de las oposiciones de la censura?

Si su respuesta es afirmativa sobre estos tres puntos, no pueden tener ninguna duda: Soloviev, hasta sus últimos momentos trabajó por inclinar la Ortodojia y la piedad rusas hacia una entrega más universalista a la Iglesia; de este espíritu cristiano nacería algún día la unidad. Su oración subió hasta el fin hacia Dios suplicándole que todas las almas de buena voluntad, las de sus hermanos rusos en particular, consintieran por fin en reconocer la verdadera obra de Jesucristo, su Iglesia universal fundada sobre Pedro y confiada a su magisterio infalible.

¿Lo comprendieron así todos sus amigos? No nos corresponde contestar. El creía que no (2). De hecho, uno de los más abnegados, el príncipe Sergio Troubetzkoi en casa del cual murió, debía solicitar un comentario de los *Tres Diálogos:* las explicaciones que Soloviev

---

(1) *Ibid.*, p. 453.

(2) El elocuente académico A. Koni, en su elogio de Soloviev pronunciado el 21 de enero de 1901 en la Academia de ciencias, demuestra que él adivinó el alma del desaparecido: "El deseo de la unión de las Iglesias vivió en el alma de Soloviev hasta el fin de sus días...; este deseo aún vive en el corazón de muchos creyentes sinceros". *(Bosquejos y Recuerdos,* San Petersburgo, 1906, p. 206).

redactaba para él son quizás las últimas líneas que haya destinado al público (1). Tenía, pues el derecho de repetir el verso del poeta ukraniano, G. S. Skovorod, uno de sus parientes:

"El mundo me ha alabado, mas no me ha comprendido"

¿Sospecharon sus mismos amigos toda la riqueza de de su alma, todos los ardores de su corazón? ¿Discernieron las ambiciones cristianas de su patriotismo, las esperanzas patrióticas de su fe? El sufría con su inconsciencia, pero la aceptaba humildemente. Esta continuidad del sacrificio le era inspirada por los mismos motivos que su prudencia respecto a la censura: al precio de su sufrimiento individual, compraba el derecho de decir a los suyos y al mundo todo lo podían llevar de la verdad integral.

---

(1) Tomo VIII, p. 583-586.—K. Golovine, simpático, sin embargo a Soloviev, escribe en 1910 *(Mis Recuerdos,* t. II, p. 214) que Soloviev, hacia el fin de su vida, se acercó quizás a los protestantes liberales. Como única prueba, cita esta reflexión de Soloviev sobre la *Christliche Dogmatik de Harnack:* "¿Quién está más cerca del Señor, el que practica los mandamientos del Señor sin creer en El, o aquél cuya fe es ortodoja pero cuya conducta desprecia la ley cristiana?—Aunque la punta de esta crítica apuntara más a los católicos que a los ortodojos, este recuerdo de la parábola de los dos hermanos (Mat., XXI, 28-31), no tendría nada de elogioso para la *dogmática* protestante. Poco más allá (p. 217), Golovine lamenta que Soloviev no haya admitido "la legitimidad orignal de las tres confesiones apostólicas". Este sentimiento de la página 217 explica la suposición de la página 214.

Conservando así la influencia que le merecían sus incomparables cualidades, pudo elevar verdaderamente muchas almas y preparar nuevos progresos: el grano de trigo que, en el aislamiento y la obscuridad, muere en la tierra, va a surgir después del invierno como cosecha de oro.

Nos queda precisar un poco lo que fué este tesoro escondido. Al estudiar a Soloviev asceta, comprenderemos mejor lo que fueron los méritos de su humildad y de su virtud.

CAPITULO UNDECIMO

EL ASCETA

BONDAD RESPLANDECIENTE. — ULTIMAS RESOLUCIONES.—EL PRINCIPIO DE VIDA INTERIOR.

I

LA doctrina ascética de Soloviev atestigua, como sus otros trabajos, el poder de su genio; a la inversa, su elevación de espíritu realza singularmente su práctica austera del ascetismo. La lealtad concienzuda que llevaba toda su actividad hacia lo mejor, da testimonio de su virtud y hace comprender su constante ascensión de verdad en verdad.

Su mismo exterior traicionaba la tensión constante de todo su ser hacia el bien. En 1886, a los treinta y tres años, fué tomado por una mujer del pueblo por el

célebre Pedro Juan de Cronstand (1), es decir, por aquél que Rusia veneraba como el tipo acabado de la santidad. Ocho meses más tarde, el 12 de octubre de 1886, Mons. Strossmayer escribía al cardenal Vannutelli, en ese entonces Nuncio de la Santa Sede en Viena: "Soloviev anima candida, pia ac vere sancta est" (2). Esta alma de que habla el obispo, el vizconde de Vogüé la verá transparentarse en el róstro como "el modelo en que se inspiraban los monjes imagineros cuando pintaban el Cristo eslavo que ama, medita y sufre". El profesor Sikorsky, uno de sus antiguos oyentes, recuerda con amor la influencia personal que ejercía sobre sus estudiantes "ese cuerpo espiritualizado, ese rostro de pureza" (3).

Todos los que hablan de él, eslavos u occidentales, señalan como el rasgo característico de su personalidad moral, la bondad, "una bondad inmensa cuya sensación penetraba los corazones" (4). ¿Qué era esta bondad? Los capítulos precedentes prueban bastante que no era ni cobardía ni compromisión; tratemos de determinar su carácter positivo.

---

(1) *Correspondance*, I, p. 46; carta del 27 de enero.

(2) *Ibid.*, p. 190.

(3) Citado por Koni, *loc. cit.*, p. 209.

(4) *Tavernier*, art. cit., p. 16.—"Bondad afectada; porque Soloviev era un hipócrita". Esta frase, publicada en agosto de 1910 en el *Kolokol* de Moscú, levantó vivas protestas. Citemos especialmente *N. Engelhardt* en el *Novoié Vrémia* (21 de agosto). *Petrov* en el *Rousskoié Slovo* y el *Sovremennoié Slovo* (20 de agosto), *K. Golovine* en su libro *(loc. cit.)*. Todos insinúan que el colaborador de *Kolokol*, arzobispo ortodojo de la Volkynie habría querido hacerse perdonar su antigua intimidad con Soloviev.

Filólogo y poeta, erudito y artista, historiador, filósofo y teólogo, capaz de tratar con maestría incontestable los temas más diversos, muy experto en darles unidad jerarquizándolos bajo el pensamiento dominante del reino de Dios en el mundo, Soloviev no era menos eminente por el corazón que por el espíritu.

Sin duda, sus ideas levantaban tempestades en Rusia. Siendo las de un precursor, lo dejaban aislado, igualmente combatido por los dos campos extremos que se repartían la influencia. Los liberales habrían aclamado al campeón de las reformas y su inteligencia de las cosas de Occidente, si su convicción cristiana hubiera sido renegada ,eliminada, o al menos disminuída y disimulada. Ahora, ella se ostentaba en primer plano, pretendía que sin religión, sin una religión *verdadera*, no podía haber progreso legítimo, progreso real: por el cristianismo prometido, preparado, integralmente revelado, después lentamente realizado, por ese cristianismo integral y progresivo, por él y en él, el progreso humano ha encontrado su origen y su razón de ser, su estimulante perpetuo y su último fin.

Declaraciones imperdonables, para los liberales; no disgustaban menos a los eslavófilos.

La intrepidez del creyente habría debido satisfacer a esos campeones oficiales de la fe. Pero el creyente rehusaba identificar la patria y la Iglesia; no admitía que los eslavos fueran los únicos predestinados; protestaba contra los exclusivismos, denunciaba las prácticas que significaban: *fuera del eslavismo, no hay salvación.* Era suficiente para que los anatemas llovieran sobre él;

los "verdaderos hombres rusos", todavía aislados, ya existían, y esos debían maldecir a Soloviev.

Sin embargo, su bondad desarmaba a los adversarios. Casi siempre, después de un primer contacto, los obligaba a la estima, forzaba por último sus simpatías.

A los veinte años inauguró sus cursos de filosofía, y su auditorio, tanto en la universidad de Moscú como en la de San Petersburgo, era entero positivista. Ahora bien, dice el profesor Alejandro Wédensky, no se podría citar uno solo de sus oyentes que él no hubiera "convertido". El profesor académico Koni (1), en su discurso en la Academia de ciencias precisa los hechos. Cuando se anunciaron las lecciones sobre teandrismo en la Universidad de San Petersburgo, hubo una inmensa agitación entre los estudiantes de todas las facultades; ¿quién era éste insolente que se atrevía a introducir un tema religioso en el santuario de la ciencia, la noche en la morada del sol? Se organizó un verdadero complot. El tumulto debía ser tal que el curso fracasara definitivamente desde la primera lección. Todos los estudiantes estaban convocados. El gran día llegó: la facultad de Ciencias, la de Letras y la de Derecho se encontraban en masa. Ante este auditorio inmenso y zumbante, el profesor de veinticinco años entra; le rehusan los aplausos habituales. Sin embargo, todos los ojos se han fijado sobre él, y ya su rostro, su mirada imponen respeto. Algunos instigadores, entre los "filólogos", tratan de lanzar el tumulto; no son seguidos. El auditorio entero está pendiente de este joven que le habla del ideal

(1) *Bosquejos y Recuerdos*, p. 217 sqq.

cristiano, de la grandeza humana y del amor divino por ella. La gran voz, profunda y flexible del profesor, resuena en un silencio religioso; rinde homenaje a Cristo, lo designa como el único principio que puede instaurar el reino del amor y de una verdadera fraternidad, invita a todos los auditores a dejarse divinizar por El. Y súbitamente, estallan los aplausos, unánimes: juristas, filólogos, naturalistas aclaman al que debían maldecir; asistirán en adelante a todas sus lecciones, las aplaudirán hasta el fin.

Es inútil epilogar sobre este resultado: será bastante elocuente para todos los que conocen por experiencia las cuestiones de enseñanza. Tal influencia atestigua más que el simple prestigio intelectual; los estudiantes están a menudo poco dispuestos —en Rusia menos que en otras partes— a aceptar las exhortaciones piadosas de su profesor; una filosofía religiosa, inesperada y austera, no se les impone por la sola fuerza de razonamientos abstractos. Es necesario al corazón —al corazón eslavo tanto y más que a otros— razones que la razón no conoce: así en este profesor de veinte años que "convierte" a los estudiantes rusos de su edad, podemos sospechar un corazón de una gran riqueza, de una afección y de una abnegación raras, un alma excepcional.

Alma buena, alma ardiente, dispuesta a todas las piedades. Se enternece con todas las miserias, se muestra heroica naturalmente y como por instinto. Para aliviar infortunios materiales, Soloviev se redujo frecuentemente a una extrema penuria. "A menudo he visto a este miope atravesar la calle, a riesgo de ser atropellado,

para llevar una limosna a mendigos que más bien adivinaba que veía y correr donde ellos para darles monedas blancas o de oro. Sus amigos lo reñían sin lograr enojarlo ni, por supuesto, corregirlo. En Petersburgo y Moscú esta bondad inagotable había llegado a ser legendaria" (1). Sus limosnas lo arruinaban, pero él las continuaba, haciéndose recolectador entre sus amigos o ingeniándose para encontrar nuevos recursos. Así un año en que los víveres estaban muy caros, pensó que la comida cuotidiana era quizás una costumbre; no comiendo sino día por medio, permitiría a algún miserable comer también día por medio.

Gastaba en "generosidades suntuosas el dinero que había ganado trabajando dos o tres meses toda la noche; dispuesto y preparado después de increíbles excesos de trabajo; entregándose por entero a la composición de varios libros de poesía, de artículos de revista y alimentándose de té y de legumbres" (2).

Bondad para los cuerpos hambrientos; bondad para las almas sobre todo. La verdad debería alimentarlos, y el amor del bien; pero ¿quién se los distribuye?

Esta conmiseración inspiró toda la actividad literaria de Soloviev. Sentía que a su alrededor las inteligencias y los corazones tenían la angustia de lo divino, y nadie parecía comprender su angustia. Estas inteligencias, aún rebeladas contra el dogma, estos corazones indóciles a toda ley, permanecen, sin embargo, a pesar suyo en un orden histórico en que la Providencia los

(1) *Tavernier, art. cit.*, p. 16.
(2) *Ibid.*

solicita por la acción repetida de su gracia. Vivir y saber, poseer y gozar, hé ahí la aspiración perpetua de esos desvariados, hé ahí su sueño. ¿Quién les hace comprender este sueño? ¿Quién, pues, dice a esos hombres: "Vuestras tendencias y ambiciones vienen de Dios. Son llamados lejanos de su bondad. Lejos de estar condenados por Dios, traducen —pero ¡con qué imperfección!— los designios de Dios sobre vosotros. ¿Queréis elevaros por encima del hombre? (1). Pero Cristo vino para inspiraros la idea de esta elevación, para inflamar hacia ella vuestros deseos, para ofreceros un modelo y los medios de realizarla.—¿Queréis ser dioses? No creáis que eso sea malo. Habría crimen si quisierais substituir el hombre a Dios, si pretendierais rebajar a Dios al nivel del hombre, si intentarais idolatraros olvidando a Dios o subordinándolo a vuestra humanidad. Pero si deseáis ser levantados hasta Dios, si deseáis estar de tal modo unidos a Dios, que Dios sea todo en vosotros y vosotros todo en Dios, si os desesperáis porque, ávidos de participar en la naturaleza divina, la entrevéis en una inaccesible infinidad, entonces ¡tened confianza! El Padre, el Hijo y el Espíritu Santo os llaman en efecto a subir hasta ellos; están dispuestos a descender hacia vosotros

---

(1) Nietzsche debía apasionar los espíritus en Rusia desde que fuera conocido. Soloviev discernió luego el peligro. En la *Justificación del Bien*, hay bellas páginas consagradas a juzgar la obra de Nietzsche. Soloviev volvió con insistencia sobre este grave tema: en 1897, *Literatura o verdad* (VIII, p. 99); en 1899, *La Idea del superhombre* (p. 316) seguida, el mismo año, por una respuesta a los tres nietzscheanos: Philosophov, Rosanov y Merejkovski.

y en vosotros, para vivir como huéspedes habituales de vuestra alma; prometen a todo vuestro ser, a cambio de vuestra buena voluntad, una recompensa inaudita, una transformación misteriosa primero e invisible; pero luego resplandeciente y gloriosa, una unión y una asimilación que os divinizará. Porque, ahí está la fe cristiana y la revelación que Jesús, Hijo de Dios, vino a traer al mundo..."

Pero ¿quién dice estas verdades a las almas elevadas? ¿Es de extrañarse, entonces, que se debiliten? ¡Tienen hambre!

Y Soloviev, apropiándose el *Misereor super turbam*, emprendió por las almas su formidable lucha contra los errores filosóficos y teológicos de Rusia.

Sus exposiciones documentadas y leales, sus discusiones siempre bienhechoras dejan transparentar su constante preocupación: ganar al adversario que es necesario refutar, ganar su alma.

Nada de arrebatos entonces. Nada de espíritu de partido o de exclusivismo estrecho. Al contrario, perpetua preocupación por librar, de todo error, el alma de verdad que la acredita; y luego, situar, completar esta verdad, enriquecerla con una mirada siempre más comprensiva; porque el gran enemigo de la verdad es el espíritu de sistema, la mirada "unilateral".

Nada de polémica personal sobre todo. A veces Soloviev debió responder directamente a ciertos ataques. Y, aunque lo hubiera hecho siempre con una perfecta moderación, quiso un día acusarse públicamente de haber nombrado sin necesidad a varios de los que él criticaba.

Esta extrema reserva no significaba pusilanimidad ni temor a la respuesta: Era el respeto a las almas y a las intenciones lo que lo inspiraba. Fué, por lo demás, la mejor estrategia: una exposición de la verdad, completa y convencida, pero muy leal y muy caritativa, ¿no es la refutación más eficaz del error? Esta táctica se demuestra sobre todo en la *Justificación del Bien:* esta obra, una de las más importantes de Soloviev, está entera dirigida contra la invasión del tolstoísmo, y ni siquiera nombra a Tolstoi...

Tanta serenidad en la discusión prevenía los resentimientos. No había ningún peligro de malentendido; ni una sombra de envidia; por lo tanto, ningún pretexto para que hubiera asperezas (1). Los autores combatidos debían reconocer que su adversario los estimaba y les deseaba el bien; y la mayoría de los lectores estaban seducidos por la gran paz del escritor. Esta paz límpida, unida a un pensamiento vigoroso y a un estilo incisivo, inspiraba el respeto, la convicción, la admiración. Ella le ganó muchos amigos a Soloviev. Poco a poco, pues, los ataques se atenuaron y los calumniadores callaron.

Las academias y los salones de la más alta aristocracia, los círculos políticos y las embajadas se disputaron,

---

(1) Así Tolstoi, no vacilaba en recomendarle a sus protegidos (Por ej., carta de Tolstoi a Grote, citado en *N. I. Grote: Documentos*, etc..., San Petersburgo, 1911, p. 215). Y Soloviev trataba de hacer el bien hasta en casa de Tolstoi; no desesperaba de hacer la luz en el mismo Tolstoi (ver, por ej., el relato de la visita de Tolstoi, en 1894, en *Velitchko*, p. 131 sqq.).

entonces, al "gran hombre"; la benevolencia imperial y las aclamaciones populares empezaban a volver cuando la muerte lo hirió bruscamente en casa de su amigo Troubetzkoi. Tenía cuarenta y siete años.

II

"El servicio del Señor es rudo", suspiró en su lecho de muerte. Su huésped que recogió esta confidencia, agrega: "Toda la vida de Soloviev fué un esfuerzo por justificar su fe y por reforzar la acción de este bien en el cual creía. Se entregó por entero a esta tarea de su vida, sin volverse a tomar aliento, sin economizarse trabajo agotándose de celo por cumplir lo que él miraba como su misión. Su vida fué la de un luchador, ya vencedor de su propia naturaleza y de sus tendencias inferiores. ¡Y la vida no fué suave con él! Pero, en su ruda labor, nunca se acobardó su espíritu, porque conservó un corazón puro y un alma magnánima: ninguna timidez turba a esta noble fuente y de ahí sacaba la alegría y la felicidad, signo auténtico a sus ojos y verdadero privilegio del cristianismo sincero" (1).

Esta página que hace honor a ambos amigos, tanto al escritor como al muerto, muestra el grado de virtud a que había llegado Soloviev por el sufrimiento. Con su sensibilidad purísima y la exquisita delicadeza de su caridad, su alma refinada experimentaba dolores que los

(1) *Le Messager de l'Europe*, septiembre de 1900. El príncipe Troubetzkoi debía seguir luego a su amigo a la tumba.

desatentos y los poco delicados no sospechaban. La princesa X... X... a quien sus tradiciones de familia y sus recuerdos de convertida informaron especialmente sobre Soloviev, nos escribió con buena voluntad, en un documento que nos ha sido precioso: "Necesitaba afección y dulzura". Ahora bien, la afección y la dulzura fueron reemplazadas, durante muchos años, por terribles ataques y por las peores calumnias. A menudo el corazón de Soloviev fué herido; posiblemente su muerte se apresuró por estas penas íntimas, pero su alma nunca se dejó exasperar. Por el contrario, se santificaba por el sufrimiento que ofrecía por la salvación de la querida Rusia.

Mons. Strossmayer atestiguará por nosotros esta santificación, él que conoció íntimamente las aspiraciones y dolores de Soloviev.

Ya hemos citado su carta al cardenal Vannutelli, por entonces Nuncio de la Santa Sede en Viena: "Soloviev anima candida, pia ac vere sancta est" (1). Al mismo tiempo anunciaba la preparación de varias obras importantes y el proyecto de un peregrinaje común *ad limina*. "Soloviev et ego condiximus, ut Romæ tempore sacerdotalis iubilæi summi et gloriosissimi Pontificis nostri conveniamus, ut pro consiliis et intentionibus nostris lumen et benedictionem efflagitemus" (2).

---

(1) *Correspondance*, p. 190.—"Soloviev es un alma inocente, piadosa y verdaderamente santa".

(2) *Ibid.*, p. 191-192.—"Soloviev y yo, hemos convenido encontrarnos en Roma en el momento del Jubileo sacerdotal del

Cuando ejecutó su designio en 1888, el obispo escribió al cardenal Rampolla para recomendarle a "Vladimir Soloviev, hombre tan instruído como piadoso" (1), muy digno de recibir del Santo Padre, en una audiencia particular, una bendición muy especial para su apostolado en Rusia.

En una correspondencia más íntima, Mons. Strossmayer podía abrirse más. Lo que dice de los sufrimientos de su amigo permitirá apreciar mejor la victoria moral que atestiguan las palabras, citadas más arriba, del príncipe Troubetzkoi. El 24 de marzo de 1890 escribía al R. P. Pierling:

"Es necesario sostener y alentar a nuestro amigo Soloviev, tanto más cuanto que es inclinado por su tendencia natural a la melancolía, casi yo diría a la desesperación. Amémoslo, alentémoslo y unámonos a él sinceramente. Es lo que yo mismo hago en la medida de mis débiles fuerzas. Próximamente escribiré en nuestros diarios algo sobre su obra *Rusia y la Iglesia universal*. Lo alabaré como lo merece y lo alentaré" (2).

Nuevas instancias, desde el 6 de abril de 1890:

"Perdone mi franqueza relativa a nuestro piadoso y buen Soloviev. Cómo lo hace notar muy bien Ud. es un poco inclinado a la tristeza y a la melancolía. Animémoslo y alentémoslo. Lo merece ampliamente. Dejé-

---

soberano y muy glorioso Pontífice, a fin de implorar luz y bendición para nuestros proyectos y nuestras intenciones".

(1) *Ibid.*, p. 192.

(2) Carta *inédita*, comunicada por el R. P. Pierling. La carta contiene dieciséis páginas con la ancha escritura de Strossmayer; nuestra citación está sacada de la segunda hoja.

mosle sus particularidades innatas. A mi modo de ver, es un buen instrumento en manos de la Providencia. Predicando la caridad, la concordia y la reconciliación de las dos iglesias, mantengámonos siempre en la caridad perfecta y en la concordia perfecta. Estoy realmente encantado de encontrar el mismo espíritu en sus excelentes cartas". *Item.* Extracto de una carta *inédita* de cuatro páginas.

Estos desfallecimientos de Soloviev no modificaban por otra parte el primer juicio de Strossmayer: "Nuestro excelente S... es un hombre asceta y realmente santo" (1). En Navidad de 1896, Soloviev, estando muy enfermo en Tsarskoe Sélo, telegrafió al obispo, como acostumbraba hacerlo en las fiestas: "Felicitaciones, deseos, oraciones. Recuerdo de corazón, trabajos, enfermedad, esperanza en Dios.—*Vladimir Soloviev*". Y el obispo respondió por telegrama: "Gracias por las felicitaciones. Vuestra vida y salud preciosas para la Iglesia y la nación. Vivid pues, todos rogamos por vos. Yo os bendigo de todo corazón y deseo que luego vuestra salud se restablezca perfectamente. — *Strossmayer*, Obispo" (2).

Strossmayer era sincero; atribuía un precio enorme a la salud y a la vida de su amigo. Lleno de esperanza en la proximidad de días mejores para las aspiraciones

(1) Carta inédita del 23 de enero de 1887. En esta carta, el obispo escribió por distracción *Souvalof;* ciertamente se trata de *Soloviev.*

(2) Telegramas publicados en la *Correspondencia* (rusa) de Soloviev (ed. Radlov), t. I, p. 193.

católicas de las almas rusas deseaba que Soloviev pudiera ver esos tiempos bienaventurados. En una carta ya citada escribía al cardenal Vannutelli:

"In hisce horrendis calamitatibus... indubium est animas candidas et vere pias divino quodam impulsu *ad unitatem* tendere. Huius rei testimonium adnecto... quo evidens fit, in ipsa quoque ecclesia slavica orthodoxa pro unione promovenda et divinam victimam, æternum omnis caritatis, concordiæ et unitatis pretium, et signus, cottide offerri, et preces assiduas hoc sancto fine ad Deum optimum maximum fundi" (1).

En su humildad, el venerable anciano se declaraba indigno de entrever la aurora del día en que tantas misas obtendrían la unidad de las masas cristianas; pero otros le parecían dignos de contemplar estas primeras claridades.

"Ego ipse ceu peccator vix mereor ut auroram adminus lætissimæ huiusmodi dici conspiciam; ast Soloviev et principissa Volkonski et aliæ animæ piæ et sanctæ merebuntur certe, ut videant, si non lucem plenam,

(1) *Ibid.*, p. 191. Carta del 12 de octubre de 1886.—"En medio de las desgracias horribles, es efectivo que, por un impulso divino, almas inocentes y verdaderamente piadosas tienden a *la unidad*. El documento que adjunto a mi carta lo prueba en forma evidente: aún en la Iglesia ortodoja eslava, la divina víctima, prenda eterna que nos vale toda caridad, toda concordia y toda unidad, se ofrece cada día por el progreso de la unión, y se hacen oraciones asiduas ante el Dios bueno y poderoso por esta santa intención".

adminus stellam matutinam huius lætissimæ lucis, quam Pater æternus in consolationem eorum, qui in pessimis adiunctis non desperabant, sed vires suas ad unionem inpendebant, in sua tenet potestate" (1).

Esta esperanza del obispo debía fracasar. De los dos amigos fué el más joven el que desapareció primero, cuando aún "la estrella de la mañana" no aparecía en el horizonte.

Así se verificaba hasta el fin la poesía profética, en que Soloviev había bosquejado desde su juventud las solicitudes previstas de su marcha religiosa.—como antes Newman al volver de Sicilia había escrito su famoso poema: *Lead kindly light*—Conducidme, luz bienhechora...

"Bajo la bruma de la mañana, yo iba hacia vosotras con paso tembloroso, mágicas riberas—llenas de misterios. Las púrpuras de la primera aurora despedían a las últimas estrellas; mis sueños aún revoloteaban, y mi alma, enlazada por ellos, oraba: oraba a divinidades desconocidas.

"En la blanca frescura del día, ando, solitario como antes, por una tierra inexplorada. La niebla se ha disi-

(1) *Ibid.*, p. 192.—Fragmento sacado de la misma carta. "Un pecador como yo no merece entrever siquiera la aurora de este día bienaventurado; pero Soloviev, la princesa Volkonsky, y otras almas piadosas y santas ciertamente merecerán ver, si no la luz plena, al menos la estrella de la mañana que anunciará ese día bienaventurado, ese día que el Padre eterno mantiene en su poder para consolar a aquéllos que, en las peores adversidades, lejos de desesperar, gastaban todas sus fuerzas por el progreso de la unión".

pado. . . allá adelante, el ojo vé —muy claramente— lo áspero que es el sendero de la montaña y cómo todavía todo está lejos—¡lejos, todo lo que hemos soñado!

"Andaré hasta la noche; iré con paso intrépido hacia las ansiadas riberas en las que resplandece, sobre la montaña, a la claridad de las nuevas estrellas y en el centelleo de los fuegos de triunfo, el templo que me está prometido, el templo que me espera".

Este templo prometido ,era la Iglesia universal en su gloria. Soloviev había deseado entreverlo desde que, libre de las tinieblas precoces que se habían substituído a su fe de niño, él ya no había dudado de Dios ni de su Providencia ni de su obra redentora. Inmediatamente buscó nuevas claridades sobre los planes divinos en el mundo; una bruma se las escondía, y, bajo la presión de largas angustias, su alma había suspirado apasionadamente: "Dios mío, Jesucristo, mostradme vuestra obra sobre la tierra, mostradme vuestra Iglesia. . . ¿Dónde está la Iglesia?

Por fin, un día se disipó la niebla, apareció el templo prometido a los que buscan: era la Iglesia universal en el esplendor de su catolicidad.

Desde ese día, ya Soloviev no se cansó de mostrar a sus hermanos el templo divino situado en la montaña. Ya hemos citado el prefacio de su *Justificación del Bien*: "La elección siempre fué difícil entre las diversas teorías sobre el fin de la vida; lo es más en la situación actual de las conciencias humanas. Un deber se impone, por lo tanto, a ciertos afortunados que ya encontraron *para sí mismos* una solución firme y definitivamente: justifi-

carla *para los otros*. Cuando el espíritu ha triunfado sobre sus propias dudas, el corazón no puede quedar indiferente ante los errores de los otros". Durante mucho tiempo estos *otros* parecieron no ver y no oír. Aún los más simpatizantes comprendían a menudo bastante mal las convicciones de su amigo. Al mismo tiempo, las susceptibilidades de la censura imponían una extrema prudencia: después de las solemnes profesiones de fe publicadas necesariamente en el extranjero, las declaraciones se hicieron muy discretas y las demostraciones debieron velarse so pena de ser simplemente prohibidas en Rusia.

Cuando Soloviev expiró, pudo temer que nadie lo hubiera seguido hasta el umbral del templo.

Pero sus obras continúan señalando este umbral del templo. Por ellas, la luz ya ha crecido en el espíritu de varios y el amor se ha encendido en sus corazones. Los rusos meditan la gran oración del Maestro: *ut omnes unum sint;* y, ante este deseo divino, comparan el universalismo con el eslavismo. Sus ambiciones patrióticas se elevan, a medida que su fe ensancha sus horizontes.

El acceso a la montaña santa ya no está prohibido. Ya algunos valientes empiezan a subir las cuestas y las multitudes siguen su ascensión... ¿Y quién sabe todo lo que habría emprendido Pusey? ¿Quién sabe lo que habría efectuado Newman en una Iglesia válidamente jerarquizada? ¿Quién podría prever el porvenir que Dios reserva a la influencia del Newman ruso entre sus hermanos?

Como ejemplo, hé aquí dos hechos que caracterizan

sin duda; la división entre los espíritus en Rusia, pero también su común estimación hacia Soloviev.

A principios de abril de 1906, aparecía en Kiev el primer número de un diario titulado *Narod* (el pueblo). "Nuestro programa, anunciaba, se resume en una fórmula: extender las ideas de Soloviev sobre el cristianismo universal. Queremos como él, que la sociedad religiosa sea internacional y que el derecho cristiano dirija, además de la vida privada, todo el terreno de las relaciones sociales". Lo que se prometía era disparatado y discutible, pero el plan era hermoso: "Juzgar desde el punto de vista cristiano todas las cuestiones políticas y económicas, filosóficas y religiosas, literarias y artísticas". Los directores, S. N. Boulgakov, profesor de la Universidad, y A. S. Voljsky eran ortodojos"; declaraban que "el periódico publicado por ellos en provincia no sería un folleto únicamente local: soñamos con interesar en nuestra obra y en el pensamiento de Soloviev a Rusia entera y aún en conquistar simpatías más allá de las fronteras vecinas". La censura se alarmó; y, aunque entonces soplaban vientos de libertad, el diario fué prohibido al quinto número. "Supresión realmente lamentable", no vacilaba en decir el *Tserkovny Vestnik (Mensajero eclesiástico)* del 20 de abril de 1906 (1).

En la misma época, por una curiosa coincidencia, la comisión oficial que preparaba la convocatoria, siempre diferida desde seis años, para un *Concilio universal* de toda la Rusia, a menudo oía resonar el nombre de Soloviev. El informe de M. Souvorov, por ejemplo, le prestaba sus puntos de vista verdaderamente cristia-

(1) N.º 16, p. 512.

nos sobre el cuerpo místico de Jesucristo y sobre la Iglesia como *Ciudad de Dios* según San Agustín (1).

Estas investigaciones dirigen la atención sobre la idea dominante de Soloviev: el Maestro, Hijo de Dios, quiso que todos los cristianos fuesen un solo cuerpo —*multi unum corpus*, un solo ser— *ut sint unum*, una sola Iglesia—: sobre esta piedra, edificaré *mi* Iglesia, decía Jesús; el verdadero cristianismo debe pues reconocerse en este signo ,que trabajà sin cesar por construir un *Templo católico*.

¿Entró él mismo en este Templo? En el momento del décimo aniversario de su muerte, acaba de debatirse muy vivamente la cuestión. Digamos lo que sabemos.

Mucho tiempo meditó Soloviev, mucho tiempo repitió la dolorosa frase de San Pablo: "Desearía ser yo mismo anatema por Cristo, para salvar a mis hermanos, a los que son de mi raza según la carne"; y podía agregar con toda lealtad: "Digo la verdad en Cristo, no miento; mi conciencia me da testimonio por el Espíritu Santo: mi tristeza es grande y un irremisible dolor de parto me oprime el corazón" (2). Un día, el vizconde de Vogüé oirá este diálogo terrible y sublime: "Sin embargo ¿y vuestra salvación individual. . . ?—¿Qué importa mi salvación individual? Hay que pensar en la salva-

---

(1) *Informes y procesos verbales oficiales de la Comisión preparatoria al Concilio*, impreso por orden del Santo Sínodo, t. I, 1906, p. 197.

(2) San Pablo, en su carta a los Romanos, cap. 9, vers. 1-3.

ción colectiva de nuestros hermanos" (1).—*Optabam enim ego ipse anathema esse a Christo pro fratribus meis.*

Ninguna timidez personal entraba en causa. En la misma conversación en que el vizconde de Vogüé era testigo y actor, advertían a Soloviev que, si salía de París para volver a Rusia, sería infaliblemente detenido y deportado; aún, indicaban con precisión que se habían dado órdenes para internarlo en un convento en Arkhangel: "Lo invitamos a postergar su partida.—Nó, respondió; si quiero que se extiendan mis ideas, ¿no debo ir yo mismo a dar testimonio de ellas?" (2). Estaba listo para dar testimonio de la verdad; en todo lo que ésta pudiera pedirle.

Recogemos el mismo juicio de la pluma de un ruso convertido, anciano de muy ilustre familia, un tipo clásico de valor, de honor y de fe. Leontius Pavlovitch de Nicolai (3), antes de llegar a ser católico, sacerdote

---

(1) *De Vogüé, Bajo el horizonte*, p. 22.—Un célebre conferenciante, Grégory Petrov, a quien el Santo Sínodo "degradó del sacerdocio" por su actitud en la Duma, frecuentaba, con otros jóvenes monjes, la Academia eclesiástica de San Petersburgo cuando oyó por el año 1888 en casa de su profesor-inspector, Antonio Khrapovitsky (actualmente ardiente metropolita ortodojo refugiado en Servia), un diálogo del mismo género entre Soloviev y el P. Inocencio Figourovsky (más tarde obispo de la misión ortodoja rusa de China). Relató esta escena en el *Rousskoié Slovo* reproducida por el *Sovremennoié Slovo* del 20 de agosto al 2 de septiembre de 1910.

(2) De Vogüé, *ibid.*

(3) Nacido en 1820, muerto en 1891. En una carta dirigida al P. Gagarin el 4 de febrero de 1881, precisaba las grandes fechas de su vida: "Hice mi abjuración en la Délivrande el 21 de junio

y cartujo, se había cubierto de gloria mandando el regimiento Kabardinsky contra Schamyl durante la guerra del Cáucaso; se había ganado, como edecán general de Alejandro II, la amistad de su emperador; después lo había sacrificado todo por seguir, con el nombre de Padre Juan Luis, la verdad y la cruz de Jesucristo en la vida más austera. Ahora escribía desde la Gran Cartuja, el 3 de enero de 1890:

"Comprendo muy bien los motivos por los cuales él (Soloviev) se ha mantenido en cierta reserva, impuesta por el interés de la misión que debe cumplir y que, no lo dudo, le ha sido confiada desde lo Alto.

"Por el bien de la causa, es necesario que se mantenga en el rito oriental, porque al pasarse al rito romano (1), se habría desprestigiado en Rusia y toda su acción se habría paralizado...

"Yo alimentaba la esperanza de que *regularizaría* su situación haciendo alguna diligencia... ante la Santa Sede para disipar cualquiera duda. Considero la presentación de su libro al Santo Padre, por Mons. Strossmayer, como un primer paso en este sentido. A mi modo de ver es una profesión de fe; es franco y al mismo tiempo hábil, dada su posición muy delicada, que lo obliga a usar muchos miramientos ante tantos prejuicios

---

de 1858, fiesta de San Luis Gonzaga que adopté como patrono. Tomé hábito en la Cartuja el 7 de septiembre de 1868; hice mi profesión solemne el 8 de septiembre de 1873; fuí ordenado sacerdote el 21 de marzo de 1874".

(1) "Nunca me pasaré al latinismo" escribía el 8 de abril de 1886, al archimandrita Antonio Vadkovsky, actualmente metropolita ortodojo de San Petersburgo.—Mantuvo su palabra.

y prevenciones *at home* y de la gente burocrática (Pobedonostsev a la cabeza...).

"...¡Qué bien inspirado estuvo al volver a Rusia y no escuchar las voces de la prudencia humana que trataban de disuadirlo! Seguramente este acto valeroso ha gustado al emperador y a todos los hombres de corazón, y habrá aumentado su prestigio...

"¡Ah! qué gran cosa sería si pudiera dar impulso a este problema de la reunión de las Iglesias. Tengo la íntima convicción, que participo con Soloviev, de que algún día Rusia será llamada a jugar un papel providencial sea en Oriente, sea en Occidente...

"Lo digo y lo repetiré siempre: la salvación y la grandeza de Rusia dependen enteramente de la conservación del espíritu religioso *del pueblo* (porque las clases que se dicen elevadas ya están gangrenadas), y el espíritu religioso no puede ser mantenido sino *por la Iglesia*, tal como Jesucristo la quiere, es decir, reunida a la Iglesia universal y a su jefe... M. Soloviev ha comprendido perfectamente ésto, y se cierne con su vuelo de águila: también yo le he consagrado una verdadera admiración y una sincera simpatía... ¡Qué Dios bendiga sus esfuerzos!" (1).

Estas línesa explican suficientemente por qué Soloviev no pensó nunca en la *latinización:* a su modo de ver, habría sido al mismo tiempo que una infidelidad grave a su misión personal, una desobediencia formal a la voluntad de los Papas. ¿No han proclamado éstos, desde la antigüedad cristiana hasta nuestros días, la legi-

(1) *Carta inédita: Biblioteca eslava* de Bruselas.

timidad y la inviolable santidad de los ritos orientales? ¿No han prohibido aconsejar los cambios de rito?— Soloviev se sentía, por lo tanto, miembro de la Iglesia universal, de la Iglesia Católica Romana, pero no un miembro *latino*: "Es la Iglesia de *Roma*, y no la Iglesia *latina*, la que es *mater et magistra omnium Ecclesiarum;* es el obispo de Roma y no el patriarca de occidente el que habla infaliblemente *ex cathedra;* y no hay que olvidar que hubo un tiempo en que los obispos de Roma también eran griegos" (1).

Por otra parte, la persecución organizada por la burocracia rusa había matado todas las ramas que, sin ser latinas, se apegaban visiblemente al gran árbol romano; impedía absolutamente su renacimiento. De esta intransigencia resultaba para Soloviev la imposibilidad de conformar en Rusia su práctica religiosa con la profesión que él había proclamado muy alto. También multiplicaba sus instancias para que el Estado ruso garantizara la libertad de ritos orientales a las comunidades cristianas, independientes del Santo Sínodo.

Una pequeña parte de esta libertad fué reconocida por las leyes constitucionales y orgánicas de 1904 y 1905. Soloviev había muerto hacía cuatro años. Su paso decisivo, si hubiera tenido lugar, necesariamente habría quedado en secreto.

Sus amigos sabían solamente que este hombre de fe, irreprochable en sus costumbres, piadoso, austero y bue-

---

(1) *Carta sobre la Unión de las Iglesias*... p. 12.—El texto está mal reproducido en el libro de M. Radlov. *Correspondance*, I, p. 188; la última frase fué reemplazada por esta otra: "Había un tiempo en que el Obispo de Roma hablaba griego".

no ya no se acercaba a los sacramentos de la Iglesia Ortodoja. Al caer gravemente enfermo en 1892, los había recibido por última vez en la parroquia de la Trinidad, de manos del P. Orlov. Desde entonces se abstenía. Por otra parte, una orden secreta prohibía al clero aún dar la comunión a este "sospechoso".

Los espíritus despiertos que conocían el respeto entusiasta y la amante admiración de Soloviev por la Santa Eucaristía adivinaban en su alma un misterio doloroso, pero el secreto se les escapaba.

Por fin, este misterio acaba de ser revelado con ocasión del décimo aniversario de la muerte de Soloviev. Hé aquí los hechos afirmados en 1910.

Un sacerdote, ordenado en la Iglesia oficial de Rusia, pero unido desde 1893 a la Iglesia Católica, M. Nicolás Tolstoi, continuó naturalmente ejerciendo su ministerio según el rito oriental paleoslavo (1). La autorización que obtuvo de residir a veces en Rusia, levantó el último obstáculo de Soloviev. "El que predicó tanto la unión con Roma entre sus compatriotas predicó también con el ejemplo e hizo adhesión completa con la Iglesia Romana en la capilla de Nuestra Señora de Lourdes en Moscú, el 18 de febrero de 1896, el segundo domingo de cuaresma en presencia de varios testigos" (2).

---

(1) El 13 de noviembre de 1910 la Iglesia de San Lorenzo di Monti en Roma, destinada a los católicos de este rito, fué solemnemente inaugurada con una misa pontifical. El cura es un sacerdote ruso, M. Verighine, fiel observador de la liturgia paleoslava.

(2) Artículo de M. Nicolás Tolstoi en *L'Univers* del 9 de septiembre de 1910.

Diarios rusos, como el *Tserkov*, el *Rousskoié Slovo* y el *Souremennoié Slovo* precisaron esta información (1). No hubo abjuración propiamente dicha: se la había juzgado inútil. Soloviev leyó solemnemente su profesión de fe; agregó la declaración que citamos más arriba: "Como miembro de la verdadera y venerable Iglesia ortodoja oriental o greco-rusa que no habla por un sínodo anticanónico ni por empleados del poder secular..., reconozco por juez supremo en materia de religión... al apóstol Pedro que vive en sus sucesores y que no en vano oyó las palabras del Señor..." (2). Esta fórmula, que él imprimió en 1889, precisaba claramente lo que significaban sus respuestas: "Pertenezco a la verdadera Iglesia ortodoja; porque para profesar, en su integridad, la Ortodojia tradicional, sin ser latino, reconozco Roma por centro del cristianismo universal".

Los testigos de este acercamiento entre "el ruso del porvenir" (3) y Roma eran los miembros de la familia de M. N. Tolstoi, sus sirvientes y algunas personalidades eminentes de San Petersburgo y de Moscú. Al día siguiente, M. N. Tolstoi era detenido; pero, dice él, le facilitaron su evasión. Días más tarde, estaba en Roma para presentar al Santo Padre los homenajes de su nuevo hijo espiritual. Al menos Soloviev lo creyó y pensó que León XIII había aprobado lo que se había hecho.

Dicen que algunos admiradores de Soloviev, ganados por sus obras y por su ejemplo, no se contentaron

(1) Especialmente en los números del 20 y 23 de agosto al 2 y 5 de septiembre de 1910.

(2) Véase pág. 224.

(3) Dostoiewsky, *Los Hermanos Karamazov*.

con completar y dilatar hasta la catolicidad de la fe y de la caridad el cristianismo individual de su vida íntima; hasta habrían rogado a Roma que les diera a Soloviev por primer obispo.

Era andar demasiado ligero. León XIII que había conferido la púrpura a Newman, habría aceptado la elección, dicen, pero la habría dejado para tiempos mejores. Antes de la llegada de esos días más libres, Vladimir Serguiévitch Soloviev moría, como simple laico. Cuando se apagó bruscamente, durante un viaje, en una casa de campo del príncipe Troubetzkoi, en Ouskoié, el único sacerdote que se pudo llamar fué el cura ortodojo de la aldea, M. S. A. Bielaiev. En semejante caso, todo católico tiene el derecho y casi el deber de prudencia de solicitar absolución y viático: Soloviev, moribundo, purificado por este dón supremo de Dios, no se retractó de nada (1).

Por lo tanto, las dos impresiones contradictorias de ciertos extremistas son mal fundadas: la felicidad de los que hablan de una vuelta a la Iglesia oficial, y la cólera de los que acusan de hipocresía a este "obispo católico..." imaginario.

---

(1) Hé aquí, según el sacerdote ortodojo N. Kolssof, el relato que él recibió del confesor, a fines de 1910, en el hospital Sokolny (*Moskovskia Viédomosti*, 3/16 de noviembre de 1910): "...Soloviev me dijo que, varios años antes [el número dado *tres* debería cambiarse en ocho], su último confesor ortodojo le había rehusado la absolución por una *cuestión dogmática; Soloviev no me dijo cuál*". El moribundo agregó que este rechazo había sido legítimo. No queremos discutir este testimonio; las palabras subrayadas por nosotros bastan para probar que Soloviev, desconociendo sus pecados, no se retractó de sus conclusiones de teólogo.

¿Está mejor fundada la impresión que se desprende de una página publicada, en febrero de 1911, en el *Mensajero Histórico* de San Petersburgo? M. Gnédine (1) conoció a Vladimir Soloviev y a su hermano mayor, Vsévolod Serguiévitch, entre los años 1870-1880: les leía sus obras que "ambos hermanos admiraban con delirante entusiasmo" (2); más tarde los volvió a encontrar en las oficinas de los grandes periódicos rusos, después los perdió de vista. Un día, dice, fuí bruscamente abordado por Vsévolod: "¿Sabes la molestia que tengo? Mi hermano se ha pasado públicamente al catolicismo, para recibir la Eucaristía que nuestra Iglesia le negaba como castigo".—Si esta conversación, relatada quince años después de los acontecimientos y solamente seis meses después de los relatos de M. N. Tolstoi, terminara ahí, pensaríamos que fué extraña, indiscreta, imprudente, pero posible: el hecho afirmado era exacto. Pero la continuación nos deja pensativos. Vsévolod Soloviev habría agregado, para completar sus confidencias: "Es peor todavía. Tengo una carta en que Roma propone a mi hermano la dignidad sacerdotal. Pero Vladimir respondió: No me puedo acomodar sino con un sombrero de cardenal". Y Vsévolod se habría equivocado concluyendo gravemente: "Será cardenal, no olvide lo que le digo". Sin duda, Vsévolod Soloviev estaba singularmente emocionado ese día, y también su interlocutor; admitámoslo, ya que esta emoción de los dos novelistas excusa un relato que confunde el

(1) Siluetas del fin del siglo XIX, p. 458-488.
(2) *Ibid.*, p. 474.

dominio de la memoria con el de la imaginación. El tono general de M. Gnédine, bastante malevolente con respecto a Soloviev, no aumenta la verosimilitud ni de la proposición romana ni de la respuesta que habría recibido. Los que conocen un poco las costumbres de la Corte pontifical, los que han tenido el menor contacto con el pensamiento de Soloviev sonreirán... "de la profecía de Vsévolod"; agradecerán a M. Gnédine que haya agregado: "Esta profecía no se cumplió, Soloviev murió como simple laico" (1).

M. Nicolás Engelhardt tenía razón de satirizar suavemente a estos extremistas en el *Novoié Vrémia* (2). Las calumnias de esas "hojas amarillas y de los Boletines diocesanos", escribía, no ensuciarán al que llega a ser en Rusia más que obispo—ya que para nosotros él es "como un papa en el dominio universal de la inteligencia y del pensamiento". Los espíritus profundos, como M. Pertsov (3), no pueden admirarse que el alma leal de Soloviev haya puesto de acuerdo, en cuanto pudo hacerlo, su práctica y su fe.

Tanto para actuar como para diferir sólo escuchó su conciencia. Desde mucho tiempo, ninguna razón egoísta, ningún interés humano influía en sus decisiones; todo el detalle de su conducta se inspiraba en un solo deseo: honrar a Dios llevando hacia El, por Cristo, las almas. "No fundo *mi* Escuela [filosófica]. Pero al ver extenderse las deformaciones enemigas del cristianismo,

---

(1) *Ibid.*, p. 478.

(2) 21 de agosto/3 de septiembre de 1910.

(3) *Novoié Vrémia*, particularmente 9/22 de diciembre de 1909, 31 de julio/13 de agosto de 1910.

veo mi deber en manifestar, en la idea fundamental del Reino de Dios, lo que debe ser la plenitud de la vida humana —individual, social y política,— destinada a ser por Cristo plenamente unida a la divinidad, gracias a la Iglesia viviente" (1).

III

Un libro ruso que empezó por el año 1882 revela los principios directores que siguió desde entonces constantemente. *Los Fundamentos religiosos* o, según la tercera edición, *Los Fundamentos espirituales de la vida* (2), manifiestan algo la intimidad profunda de su alma. El resumen de esta obra concluirá lógicamente nuestro estudio. En efecto, aquí encontraremos la respuesta a las preguntas que, sin duda, se habrá hecho el lector desde hace tiempo. ¿Desde qué puntos de vista este hombre superior orientó todas sus actividades hacia la conquista especulativa y práctica de una filosofía integral? ¿Por qué ejercicios de conciencia valoró tan armoniosamente todos sus recursos intelectuales, morales y religiosos? En una palabra, ¿con qué disciplina metódica desarrolló en sí mismo, "el espíritu" en forma tan eminente?

El prefacio principia con una constatación bien clara: "Razón y conciencia nos muestran nuestra vida mortal

---

(1) *Falsificaciones del Cristianismo,* VI, p. 308. Citado por M. Pertsov en su artículo del 9 de diciembre de 1909.

(2) T. III, p. 270-382.

como mala e inconsistente". En lugar de concluir en el pesimismo con sus antiguos maestros, Soloviev, que entonces tenía veintinueve años, agrega: "Razón y conciencia requieren un mejoramiento de esta vida. Para hacerlo, hay que buscar fuera de la vida. Esta palanca superior a la vida, la fe la muestra al creyente en la religión". Así la vida espiritual supone por lo menos la fe en Dios, la convicción que "la religión debe regenerar y santificar nuestra vida, relacionarla con la vida divina: obra de Dios ante todo, pero que no se puede cumplir sin nosotros".

Sin embargo, aún entre los creyentes, vivimos en general sin Dios o contra él, despreocupados de los otros hombres, esclavos de la naturaleza inferior... Ahora, la verdadera vida exigiría precisamente la actitud contraria: sumisión libre a Dios, unión mutua de las almas, y dominación sobre la naturaleza. La primera de estas disposiciones debe inaugurarse por la oración, la segunda por la beneficencia, y la tercera por esa liberación que consiste en refrenar las tendencias y las pasiones inferiores" (1).

Oración, conmiseración fraternal, abstención de los deseos inferiores, hé aquí pues, desde el punto de vista individual, los tres elementos fundamentales de nuestras relaciones con Dios, nuestro maestro y nuestro padre, maestro y padre de nuestros hermanos, maestro y fin de la creación material.

La práctica de estos deberes individuales, establecidos y explicados en una primera parte, producirá natural-

(1) *Ibid.*, p. 270-271.

mente la fidelidad a los deberes colectivos que se imponen al hombre como ser social. "Todo pensamiento, toda filosofía busca la Unidad. Y lo que da al mundo su verdadera unidad como su existencia, es la realidad potente, viviente y personal de Dios. Su unidad activa se nos ha revelado en sus obras, pero sobre todo en la manifestación que unificó la Majestad divina, el espíritu humano y la materia corporal, en la persona teándrica de Cristo en que habita corporalmente la plenitud de la Divinidad... Pero, así como sin Cristo, no tendríamos la Verdad de Dios, así también no conoceríamos la Verdad de Cristo si nos quedara un simple recuerdo histórico: no solamente en el pasado, sino en el presente y fuera de los límites ordinarios de nuestras vidas humanas, el Cristo debe ser presentado con su realidad viviente: así se nos presenta en la Iglesia. Los que piensan obtener personalmente y sin intermediario la plena y definitiva revelación de Cristo, no están *maduros* (1) para esta revelación: toman por Cristo, fantasmas de su imaginación. Debemos buscar la plenitud de Cristo no en nuestra esfera individual, sino en su propia esfera que es universal, en la Iglesia" (2).

Dos partes, pues, tiene esta obra: ambas examinan las relaciones del hombre con Dios; la primera sus relaciones individuales, la segunda sus relaciones sociales. La conclusión del prefacio indica su síntesis en un precepto, subrayado por Soloviev: "Ora a Dios, haz bien a los hombres, doma tus instintos; únete interiormente

(1) Subrayado por Soloviev.
(2) *Ibid.*, p. 272.

a la vida teándrica de Cristo, reconoce su presencia activa en la Iglesia y fíjate como fin llevar su Espíritu a todos los dominios de la vida humana y natural para que se cumpla por nosotros el fin teándrico del Creador, para que el cielo se una a la tierra" (1).

En la primera parte, antes de explicar la naturaleza de la oración, Soloviev recuerda por qué el hombre debe "creer" en Dios. Sus deseos espontáneos de inmortalidad y justicia le han manifestado un Bien que no mana ni de su razón individual ni de la naturaleza cósmica. Comprende que no tiene el derecho de vivir sin la preocupación de este Bien: la obligación de "creer" en Dios le es revelada. Pero esta fe, superior a los asideros empíricos de nuestra razón, debe al mismo tiempo sernos dada por ese Bien y al mismo tiempo no violentar nuestra libertad.

De allí, por el sentimiento de nuestra impotencia, la necesidad de recurrir a la oración. El que cree en el Bien, constatando que no tiene nada de bueno en sí mismo y por sí mismo, ora; es decir, desea unirse al Bien por esencia, le entrega su voluntad: y este sacrificio espiritual es la oración". Se puede no creer en el Bien, entonces es la muerte espiritual; o creer en sí mismo como fuente del Bien, y es la locura. La verdadera sabiduría y el principio de la perfección moral, es creer en la fuente divina del bien, creer en el Bien y orarle *entregándole su voluntad en todo*" (2).—Así lo enseña el *Pater*.

(1) *Ibid.*, p. 273.
(2) *Ibid.*, p. 274-284.

Uno de los párrafos más notables de esta primera parte, es, en el largo y hermoso comentario del *Pater*, el análisis de las tres tentaciones que sucesivamente amenazan al hombre espiritual y que éste vencerá solamente con una disposición apropiada de recurrir a Dios. Escogeremos algunos fragmentos.

La primera tentación venía del cuerpo; daba como pretexto que el hombre espiritual llega a ser superior al bien y al mal y no puede ser manchado. Una vez vencida, da lugar a otra: "Después que el hombre espiritual ha frustrado la tentación de la carne, surge la del espíritu.—Has reconocido la verdad, en tí ha nacido la verdadera vida. Hé aquí algo que no se da a todos. Los otros no conocen la verdad, tú la ves perfectamente, y la verdadera vida es extraña a ellas. Aunque la verdad no salga de tí (como lo insinuaba la primera tentación) es tuya sin embargo... A los otros, no se les ha dado el poder de recibir la verdadera vida, pero a tí!... Por lo tanto, tú ya eres mejor y más alto que los otros. Y ahora!... (1). Esta tentación de suficiencia y de amor propio tiende a reemplazar la preocupación de *ser* por la de *parecer:* su atractivo ha seducido a los hombres de valor y de mérito, los ha transformado en fundadores de sectas, en heresiarcas o en promotores de separatismos nacionales. A sus asaltos, el hombre verdaderamente espiritual, el que se torna hacia Dios en la oración, responde con calma: "La Verdad es, en sí y por sí, eterna, infinita, perfecta. Nuestro espíritu sólo participa de ella... No hay egoísmo en ella... Por lo

(1) *Ibid.*, p. 296-297.

tanto, si miro esta Verdad como un bien propio, al sacar de ahí pretexto para pavonearme y preferirme a los otros, estoy probando que aún no estoy en la Verdad". ¿Cómo podría estar la Verdad en el orgulloso —*Veritas in eo non est*— si ella sólo puede reconocerse sobre el fundamento de la humildad y de la abnegación?" (1).

La ambición es la tercera tentación. Trata de exaltar el querer. "Pretende el poder para hacer reinar el bien, dice. Los hombres ignoran la Verdad; adquiere influencia para someterlos a Dios". El hombre espiritual responde: "Sí, debo colaborar a la salvación del mundo y a su sumisión práctica a su principio divino. Pero es falso que, para ésto, deba tratar de dominar el mundo... Si realmente quiero la obra de Dios, en nombre de Dios y según su deseo divino, no tengo derecho de *buscar* esta dominación personal, no debo hacer nada *para* obtenerla. Creo en Dios, deseo cumplir su obra, deseo que llegue su reino, contribuyo a ésto según lo que me ha sido dado, no de otra manera: porque no conozco ni los secretos de la economía divina, ni los caminos de su providencia, ni los planes de su sabiduría. No los conozco sobre mí, no los conozco sobre el mundo... Me corresponde, por lo tanto, promover la gloria de Dios y la salvación del mundo por los medios que me han sido confiados, y *tener paciencia* hasta su advenimiento en mí y sobre el mundo según los designios de Dios: así, en vez de acrecentar yo mismo el mal, lo disminuiré a mi alrededor por la dulzura y la bondad" (2).

(1) *Ibid.*, p. 297-298.
(2) *Ibid.*, p. 299.

Así el hombre espiritual frustra cualquiera tentación por la oración. Porque, ante Dios, constata fácilmente que su vida interior está comenzando solamente. Está en Dios y Dios está en él, es verdad, pero todo lo que está en él, todavía no es de Dios. Esta verdad que Dios mantiene a plena luz para el hombre de oración disipa todos los sofismas del amor propio particularista y, por lo tanto, enemigo del Bien, de lo divino (1).

El ejercicio de la misericordia y del sacrificio completará la obra de la oración. La Eucaristía sintetiza en perfección la absoluta oración, la absoluta misericordia, el absoluto sacrificio (2).

Es claro ya que la religión no puede mantenerse como un asunto puramente individual. Es necesariamente social; la colectividad humana entera está llamada a unirse a Dios y a su voluntad. ¿Cómo guiarla a este ideal?

Incapaces de realizar por sí mismos esta unión de la cual ni siquiera habrían concebido las grandezas, sin la revelación, los hombres pueden contemplar un modelo inmitable de ella en el Verbo encarnado, en su actividad teándrica de mediador, en su resurrección sobre todo (3); pero, si encuentran en la comunión eucarística un medio todopoderoso de desarrollar en ellos la vida divina, no pueden, sin embargo, incorporárseles sino por la *Iglesia* (4). El fin de la Iglesia es precisamente unir a los hombres a Dios, alcanzar su santidad.

---

(1) *Ibid.*, p. 300-301.
(2) *Ibid.*, p. 310-311.—Cf., p. 304-317.
(3) Parte II, cap. I, p. 319-347.
(4) *Ibid.*, cap. II, p. 347-368.

"Esta santidad no puede ser absolutamente perfecta o acabada en ninguno de los miembros visibles de la Iglesia; no cesa, sin embargo, de derramarse continuamente de Cristo sobre la Iglesia por intermedio de la Santísima Virgen sin mancha y por la invisible Iglesia de los Santos (1). Así, "santificados por la Iglesia sin que nuestros pecados la manchen, en cuanto Iglesia, debemos aceptar *perder nuestra alma* por ella, perder el aislamiento de nuestro yo humano, para volver a encontrar nuestra alma—ensanchada por la caridad universalista y sobrenaturalizada por la unión con Dios". Este desligamiento es natural en los simples; cuesta más al hombre de estudio, pero está mucho más obligado, ya que sus luces sobre la verdad pueden ser más numerosas... si tiene buena voluntad (2).

No se sorprenderá de encontrar en torno del dogma divino e inmutable, aclaraciones humanas progresivas, —debilidades culpables en el seno de la jerarquía divinamente instituída,— y, con cada uno de los siete sacramentos, un conjunto de acciones visibles añadidas al rito esencial que hacen comprender mejor a los fieles (3).

Algunos aumentos en la *manifestación* de la jerarquía, de la verdad y de los sacramentos no permiten, por lo tanto, condenar una Iglesia, por "Ortodojia". Por el contrario, son dignos de alabanza, con tal que, por ellos, se ponga más a la luz la característica esencial

(1) *Ibid.*, p. 351-352.
(2) *Ibid.*, p. 352-357.
(3) *Ibid.*, p. 349.

de la verdadera Iglesia de Cristo, el universalismo. Sin ellos, la Iglesia ya no podría aparecer según el deseo divino y manifestarse como *camino* por su jerarquía apostólica siempre visible, como *verdad* por la unidad de su dogma infaliblemente promulgado, por último, como *vida* por sus sacramentos, santificadores de todos los que se acercan a ellos con buena voluntad. Y se requiere esta triple manifestación, ya que la Iglesia, fundada por Jesucristo, para unir a Dios la colectividad humana, debe necesariamente, tanto en el tiempo como en el espacio, ser universal, *católica* (1).

Pero esta sociedad católica que vive en medio de las sociedades nacionales y las respeta, ¿no va a chocar con las estrecheces de los nacionalismos así como con los egoísmos individuales? ¿Cómo, pues, reglamentar las relaciones de las sociedades parciales y de sus gobiernos con la Iglesia? Es el objeto del último capítulo (2).— "En el Estado cristiano, el poder soberano existe, pero, lejos de ser una divinización del capricho humano, es una obligación especial de servir la voluntad divina. El representante del poder en el Estado cristiano no es solamente, como los Césares paganos, un depositario de todos los derechos: es, por sobre todo, el portador de todas las obligaciones de un agrupamiento cristiano particular con respecto a la Iglesia, es decir, con respecto a la acción de Dios sobre la tierra" (3). Esta verdad reglamentará las relaciones del hombre espiritual con el poder civil.

---

(1) *Ibid.*, p. 359-368.
(2) *Ibid.*, p. 368-380.
(3) *Ibid.*, p. 373.

Después de esta larga exposición, Soloviev condensaba su pensamiento en una magnífica conclusión en que podemos leer lo que fué el principio director de toda su actividad, al menos durante sus últimos quince años. Se titula *El ejemplo de Cristo como control de la conciencia*, y empieza así: "El fin supremo de la moralidad individual y social, sería que Cristo en quien la plenitud de la divinidad habita corporalmente, fuera reproducido en todos y en todo. Cada uno de nosotros puede contribuir a hacer avanzar la realización de este ideal, si reproducimos nosotros mismos a Cristo en nuestra actividad personal y social" (1).

Aquí está ahora la regla práctica: "Antes de cualquiera decisión importante, evoquemos en nuestra alma la imagen de Cristo, concentremos en ella nuestra atención y preguntémonos: "El ¿haría esta acción?"—O, en otros términos: "¿Va a aprobarla o no? Por esta obra, ¿va a bendecirme o no?"

Soloviev agregaba: "Propongo a todos esta regla; no engaña. En cada caso dudoso, desde que se os ofrece la posibilidad de una elección, acordaos de Cristo, representaos su persona viviente, como lo es verdaderamente, y confiadle todo el peso de vuestras dudas... Que los hombres de buena voluntad, como individuos, como factores sociales, como directores de hombres y de pueblos, apliquen este control y podrán realmente, en nombre de la Verdad, mostrar a otros la ruta hacia Dios" (2).

---

(1) *Ibid.*, p. 381.
(2) *Ibid.*, p. 382.

Soloviev tenía treinta años cuando escribía estas fuertes líneas. Su misma firmeza atestigua que él las ponía en práctica desde mucho tiempo. Todo el resto de su vida lo muestra fiel a vivir él mismo, como lo aconsejaba a los otros, bajo la mirada y en la intimidad de Cristo. Este Cristo, lo buscó en su Iglesia universal, lo encontró; continuará mostrándolo a los otros. Su mismo rostro, según el vizconde de Vogüé, hacía pensar en Cristo; su palabra hacía amar a Cristo, su ejemplo debe suscitar imitadores de Cristo!

En el *Messager de l'Europe*, M. B. Spassovitch escribía el 3 de diciembre de 1900: "A su principal idea práctica, la unión de las Iglesias, todos sus contemporáneos se mostraron indiferentes. Nadie lo siguió. Sin embargo, si la vida de los pueblos se define por su religión, hay que confesar la importancia del catolicismo romano. Que dividan la Europa en dos grupos: está fuera de duda que la Europa católica gana en valor moral y espiritual sobre los anticatólicos: la concepción mundial de un Dante Alighieri sube, más derecho, hacia mayor progreso que la de un Büchner; un San Francisco de Asís es de otro valor que un Lassalle, y el espíritu de Juana de Arco ni siquiera soporta la comparación con una Luisa Michel" (1).

Diez años más tarde, el 31 de julio/13 de agosto de 1910, M. Pertsov constataba en el *Novoié Vrémia* el cambio producido por la influencia de Soloviev: "Parece que ayer todavía escribía. Es el escritor más

(1) *Messager de l'Europe*, 3 de diciembre de 1900, p. 221, cf., p. 237.

"contemporáneo", con el espíritu más al día. Durante su vida, parecía fuera del tiempo; ahora por todas partes se forman círculos, comités, asociaciones *Vladimir Soloviev*. . . : es que ahora la atención se concentra sobre los temas que absorbieron todo su esfuerzo, sobre el valor místico y religioso de la vida:

¡Ah! en la profundidad de las cuestiones, hay una sola cuestión: ¡Dios la ha propuesto!

Aquél que ha propuesto esta única pregunta, la resuelve también. Dios, decía Soloviev, el Infinito inmutable se nos da por el Cristo, y el Cristo por la Iglesia. Desde que lo sabemos, ¡cuánta alegría!

¡Dios está aquí!
Ahora, entre las efímeras frivolidades,
En el murmullo de las preocupaciones turbias,
Que componen nuestra vida,
Un misterio lleno de gozo dilata nuestros corazones:
El mal está sin fuerzas, la eternidad es nuestra.
¡Con nosotros está Dios!

INDICE

Pág.

CAPITULO I.—Newman y Soloviev.—Contrastes y analogías 9
CAPITULO II.—El ambiente ruso.—Dos influencias: Tolstoi y Tchadaiev.—Las luchas de partidos 17
CAPITULO III.—La Formación.—Fe perdida y recuperada.—Al contacto con las luchas.—El pacificador . . 35
CAPITULO IV.—El Profesor.—En Moscú.—Primeras desgracias.—En Petersburgo 57
CAPITULO V.—El Escritor.—Crítico.—Poeta.—Pensador 81
CAPITULO VI.—El Filósofo: *A) El Lógico.*—Evolución filosófica.—Lógica y Metafísica.—La verdad integral 95
CAPITULO VII.—El Filósofo: *B) El Moralista.*—La Justificación del Bien 117
CAPITULO VIII.—Los Comienzos del Teólogo.—Primeros ensayos.—El Gran Debate.—El Judaísmo y la Cuestión cristiana 137
CAPITULO IX.—La Evolución del Teólogo.—Cuestiones con la jerarquía rusa.—Relaciones con Mons. Strossmayer.—Historia y porvenir de la Teocracia 169
CAPITULO X.—Las Conclusiones del Teólogo.—La Idea rusa.—Rusia y la Iglesia universal.—Proyectos 191
CAPITULO XI.—El Asceta.—Bondad resplandeciente.—Las últimas resoluciones.—El principio de vida interior 245

En 23 de febrero de mil novecientos cuarenta y cinco dieron termino a la impresion de esta obra los talleres de la imprenta Chile en la ciudad de Santiago

Laus Deo